

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

## Naturrecht heute

.....

Rémi Bague	Editorial
Volker Zaborowski	Natur – Vernunft – Freiheit
Robert Spaemann	Menschenwürde und menschliche Natur
Rémi Bague	Natürliches und göttliches Gesetz
E. Schockenhoff	Naturrecht im Übergang
Christian Hillgruber	Grundgesetz und Naturrecht
Katrin Mey	Europäischer Kulturrelativismus und amerikanisches Naturrechtsvertrauen
Herbert Schlögel	Das Naturrecht – Bleibendes Thema der Ethik
Klaus Lobkowicz	John Courtney Murray SJ und die Religionsfreiheit

## Perspektiven

.....

Matthias Mühl	Degradierung des Diakonats?
Heide Luczak-Wild	Hans Urs von Balthasars Auseinandersetzung mit Paul Häberlin
Theresa Denger	An der Seite der Opfer – Zum 30. Todestag Oscar Romeros
Jan-Heiner Tück	«Rübergetragen alles Geweinte». Zum 40. Todestag Paul Celans
Magnus Striet	Etwas glauben. Martin Walsers Novelle «Mein Jenseits»

PROCESSED

JUN 21 2010

GTU LIBRARY

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR  
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN  
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL  
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP  
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP  
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

## *Naturrecht heute*

Rémi Brague	113	Editorial
Holger Zaborowski	116	Natur – Vernunft – Freiheit. Zum naturrechtlichen Denken in der Philosophie der Neuzeit
Robert Spaemann	134	Menschenwürde und menschliche Natur
Rémi Brague	140	Natürliches und göttliches Gesetz
Eberhard Schockenhoff	150	Naturrecht im Übergang. Der Wandel der «lex naturalis» Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius
Christian Hillgruber	167	Grundgesetz und Naturrecht
Katrin Mey	178	Europäischer Kulturrelativismus und amerikanisches Naturrechtsvertrauen. Zur Kontroverse zwischen Hans Kelsen und Leo Strauss
Herbert Schlögel	186	Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik
Nikolaus Lobkowicz	198	«He rejoices being in the American tradition». John Courtney Murray S.J. und die Religionsfreiheit

## *Perspektiven*

Matthias Mühl	205	Degradierung des Diakonats? Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat
Jeannine Luczak-Wild	213	H.U. von Balthasars Auseinandersetzung mit P. Häberlin
Theresa Denger	223	An der Seite der Opfer – Zum 30. Todestag Oscar Romeros
Jan-Heiner Tück	228	«Rübergetragen alles Geweinte». Zum 40. Todestag Paul Celans
Magnus Striet	232	Etwas Glauben. Martin Walsers Novelle «Mein Jenseits»



## EDITORIAL

Seit einigen Jahrhunderten hat die westliche Welt unleugbar große Fortschritte gemacht auf dem Gebiet des Rechts. Heute verstehen sich unsere Staaten als Rechtsstaaten, sind es auch im Großen und Ganzen. In der größten Demokratie der Welt, den Vereinigten Staaten, ist die oberste Macht der Gerichtshof, dessen Entscheidungen die Gesellschaft am nachhaltigsten beeinflussen. Überall in Europa haben die Richter immer größere Zuständigkeitsbereiche und die Bürger immer größere Appellationsmöglichkeiten. Die Rechte der Personen bzw. Gruppen werden immer feierlicher proklamiert und sorgfältiger garantiert.

Trotzdem werden jetzt die positiven Errungenschaften des Rechts durch die Rechtsinstanzen selbst gefährdet. Überall grassiert eine Tribunalisierung der Lebensverhältnisse. Politisch bestimmen Gerichtshöfe immer mehr Fragen, wobei die Verantwortung für die letzten Entscheidungen aus den Händen der Politiker und damit indirekt aus dem Einflussbereich der Wähler zu fallen droht. Jede Schwierigkeit, vom Wehwehchen bis zur Naturkatastrophe, wird auf menschliches Versagen zurückgeführt, wobei die für verantwortlich gehaltenen Menschen vor Gericht gezogen werden. Auch die Vergangenheit wird immer deutlicher zu einem Angeklagten. Über den Wert und Unwert geschichtlicher Ereignisse, ferner darüber, was man davon sagen darf, entscheiden Gesetze.

Noch schlimmer: Die Prinzipien, auf deren Grundlage diese immer unerbittlicheren Urteile gefällt werden, beruhen jedoch immer mehr auf vagen Vorstellungen: man beruft sich auf die Freiheit des Individuums, auf die vielbesungenen Menschenrechte und die Menschenwürde. Was ein von der Familie bzw. der Gesellschaft isoliertes Individuum ist, was der Mensch ist, wer als Mensch auftreten darf, trauen sich nur wenige zu sagen. Noch seltener wagt man, zu erklären, warum eigentlich dem Menschen eine Würde zukommt (*Robert Spaemann*).

Wenn man so einen Grund sucht, kann man sich heute noch auf die Natur berufen, indem man von Naturrecht und Naturgesetz spricht? Das tut Papst Benedikt, genauso wie vor ihm seine Vorgänger, zwar mit gewissen Akzentverschiebungen, alle jedoch ausgehend von derselben Auffassung eines objektiv und allgemein geltenden, weil in der vernünftigen Natur des Menschen verankerten Rechts (*Herbert Schögel*).

Das ist schwieriger geworden, weil der westliche Naturbegriff durch eine jahrhundertelange Krise gegangen ist. In der Antike galt die Natur als der Inbegriff und Quelle alles Guten. Nicht jedoch im Sinne der beobachtbaren Vorkommnisse in der Außenwelt. Darüber brauchten sich die Alten nicht belehren zu lassen, dass «die größeren Fische die kleineren fressen»<sup>1</sup>. Für die klassische Philosophie der Griechen war die Natur in erster Linie der Dynamismus, der ein jedes Ding zu seiner völligen Entfaltung, zu seinem sog. *telos* trieb. Eine solche Bewegung konkretisierte sich in der «Natur» (im Sinne von: Wesen) dieses Dinges, so dass diese Natur sich erst in der vollkommenen Gestalt darstellt<sup>2</sup>.

In der Neuzeit geriet dieser Naturbegriff in Verruf (*Holger Zaborowski*). Mit der mathematisierten Physik Galileis (gest. 1642) und seiner Nachfolger ist die teleologische Weltsicht der physikalischen gewichen. Mit Thomas Hobbes (gest. 1679) taucht der epikureische Naturbegriff als das Elementare, Rohe, Ungeschliffene wieder auf<sup>3</sup>. Die so verstandene Natur soll im Zaum gehalten, beherrscht und gezüchtet werden, was durch ihren Gegenbegriff, die Kultur, geschehen soll.

Nur als der fahle Gegenstand der immer noch so genannten *Naturwissenschaften*, oder als das Feld eines möglichen Eingriffs der Technik durfte die Natur noch erwähnt werden. Am Rande wurde sie zu einer Landschaft für den Müßiggänger in einer schon beherrschten Außenwelt. Als Ort des Genusses und/oder der ästhetischen Betrachtung für den Städter war sie toleriert. In einem so gearteten Zusammenhang blieb auf jeden Fall die Rolle der Natur ausschließlich passiv.<sup>4</sup>

Die Indifferenz der Natur den menschlichen Wünschen gegenüber ist zu einem viel zitierten Topos in der Literatur des 19. Jahrhunderts geworden.<sup>5</sup> Sie erscheint als Werthers «wiederkäuende[s] Ungeheuer», als das Sinnlose schlechthin. Wenn das Menschliche sich dadurch behauptet, dass es sich vom Natürlichen abhebt, kann man die Natur unmöglich mehr als Quelle irgendeiner Regelung des menschlichen Handelns betrachten. Wo das geschieht, wenn man z.B. die Rechtmäßigkeit etwa der Empfängnisverhütung oder der Abtreibung in Zweifel zieht, indem man geltend macht, dass sie widernatürlich seien, da wird dieser Versuch sofort perhorresziert und mit dem Schimpfwort «Biologismus!» verunglimpft.

Als Rechtsquelle durfte die Natur unmöglich gelten. Die menschliche Freiheit wäre dadurch beeinträchtigt.

Daher ist es ein Wagnis, ein Heft der Idee des Naturrechts zu widmen. Das Risiko gehen wir jedoch nicht von ungefähr ein, und zwar aus drei Gründen:

1. Seit einigen Jahrzehnten, und schon gleich nach dem 2. Weltkrieg ist ein neues Bedürfnis nach Natürlichem und Objektivem in der Letztbegründung der Normen aufgetaucht. Der NS-Staat hatte sein eigenes Rechtssystem entwickelt. Die Henker und Kriegsverbrecher richteten sich nach den Normen dieses ursprünglich völlig legitim zur Macht gelangten und international anerkannten Staates. Wie konnte man sie etwa während der Nürnberger Prozesse anklagen? Sie seien nur pflichtgetreue Diener eines Staates gewesen. Dieses sehr konkrete, zeitgebundene Problem bildete den Hintergrund für eine Wiederentdeckung des Naturrechts gegen den einseitigen Rechtspositivismus, der zwischen den Kriegen das Feld behauptet hatte (*Katrin Mey, Christian Hillgruber*).

2. Schon in der Antike war die Idee des Naturrechts eine Antwort auf das Problem nach der Vielfalt der Bräuche und Sitten in den verschiedenen Völkern – eine Tatsache, deren Kenntnis nicht auf Kolumbus hat warten müssen, sondern schon für Herodot eine Selbstverständlichkeit war. Heute hat sich die intellektuelle Herausforderung zu einem ganz konkreten Problem fortentwickelt, der Gleichzeitigkeit verschiedener miteinander konkurrierender Wert- und Rechtssysteme. Die Idee des Naturrechts ist eine Zuflucht vor dem Clash verschiedener Systeme, von denen jedes alle anderen verneint. Sie ermöglicht den Dialog der Zivilisationen, den man ihrem Zusammenprall bevorzugen muss.



Der Islam stellt eine besonders akute Form dieser Herausforderung dar. Mit ihm erhebt ein göttliches Gesetz den Anspruch, unter Absehung der menschlichen gesetzgebenden Instanzen zu gelten, ja diese zu begrenzen, fallweise zu verdrängen. Die Idee eines göttlichen Gesetzes ist auch dem Christentum vertraut (*Eberhard Schockenhoff*). Nur versteht es dieses als Stimme des Gewissens oder als Instinkt, als Norm und Maßstab eines jeden positiven Rechts, nie dagegen als ein Gefüge von Geboten und Verboten, positiven und negativen Empfehlungen, die ihre Autorität von Gott herleiten.

3. Die Natur ist im Begriff, wieder eine Chance zu bekommen, als positiv wahrgenommen zu werden und gewissermaßen aktiv aufzutreten. Mit dem Umweltbewusstsein, das seit den 1960er Jahren erwacht ist, hat die Natur ein positiveres Image bekommen. Das Dasein des elementarsten Rechtssubjekts, sprich: des Menschen als Gattung, ist gefährdet; er geht das Risiko ein, in die Verkümmern der Natur mit hineingerissen zu werden. Der Mensch wird sich immer klarer dessen bewusst, dass er auf einem natürlichen Unterbau beruht, für den er, in einem analogen Sinne, «Achtung» haben soll. Dabei bleibt aber die Natur immer noch nur passiv, obwohl mit einem anderen Vorzeichen: sie war Gegenstand der Ausbeutung, sie könnte zum Gegenstand einer behutsamen Fürsorge werden.

Eine zweite Gefahr könnte dem Menschen zu einem neuen Bewusstsein der aktiven Rolle der Natur verhelfen. Er kann nämlich auch von innen her seine Lebensgrundlage gefährden, indem er die ihm eigene Natur, seinen Leib, missbraucht. Im beseelten, lebendigen Leib wird die Natur unzertrennlich passiv und aktiv. Der Leib ist der Teil der Natur, der ich bin.

Naturrecht und Naturgesetz wären nicht mehr das, was die Vernunft von außen her bezwingt und ihr fremde Normen auferlegt, sondern vielmehr das, was sie überhaupt ermöglicht. Mit der Achtung eines so begriffenen Naturrechts wäre die Freiheit nicht entfremdet, sondern erst befreit.

*Rémi Bague*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. HESIOD, *Werke und Tage*, 277–278.

<sup>2</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, I, 2, 1252b32–33; vgl. auch ebd., 5, 1254a35–36.

<sup>3</sup> Vgl. LEIBNIZ, *Théodicée*, II, §220; hrsg. v. P. JANET, Paris 1900, 234.

<sup>4</sup> Vgl. Robert BOYLE, *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature* [1688], hrsg. v. E.B. DAVIS, Cambridge 1996.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Fjodor M. DOSTOIEWSKI, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* [1864], I, 8; hrsg. v. M.-I. BRUDNY, Paris 1995, 80.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

## NATUR – VERNUNFT – FREIHEIT

*Zum naturrechtlichen Denken in der Philosophie der Neuzeit*

### 1. Das Naturrecht im Denken der Neuzeit

Das Naturrecht gehört zu den wichtigsten Themen der neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Es sind vor allem die allgemeinen Menschenrechte, die in rechtsphilosophisch-juristischen, in politisch-philosophischen und in unmittelbar politischen Kontexten naturrechtlich begründet wurden.<sup>1</sup> Denn wenn die Menschenrechte Rechte aller Menschen sind, dann lassen sich diese, so zumindest zahlreiche Begründungsversuche der Menschenrechte, nur mit Bezug auf die gemeinsame Natur und die sich daraus ergebende Gleichheit aller Menschen und auf ein allem positiven Recht zugrunde liegendes Naturrecht begründen. In John Lockes *Second Treatise of Government* lesen wir zum Beispiel die folgenden Ausführungen zum *state of nature* als eines vorpolitischen *state of perfect freedom and of equality* (§ 4). Dieser habe ein ihn bestimmendes natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle *gleich und unabhängig* sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll (*ebd.* § 6, Hervorhebung H.Z.).<sup>2</sup>

Die Bedeutung von John Lockes staats- und rechtsphilosophischen Überlegungen zeigt sich u.a. auch in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, in der von der «Selbst-Evidenz» der Wahrheit, dass «alle Menschen gleich erschaffen wurden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden» (*all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights*), ausgegangen wird (zu Lockes Naturrechtstheorie und ihrer Nähe zum klassischen Verständnis von Naturrecht vgl. Hancey 1976).

HOLGER ZABOROWSKI; Jg. 1974, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotion in Oxford, 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, lehrt seit 2005 Philosophie an der Catholic University of America in Washington, D.C. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zur Phänomenologie und Hermeneutik. Er ist u.a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuchs.



Während Locke (vgl. § 6) und die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Menschenrechte mit Bezug auf einen Schöpfergott nicht nur naturrechtlich, sondern auch religiös-theologisch rechtfertigen, fehlt dieser Bezug in einem anderen wichtigen Dokument der Geschichte des neuzeitlichen Naturrechts und der Menschenrechte: Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahr 1789 spricht ohne Bezug auf einen Schöpfergott nur noch «in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens» (*en présence et sous les auspices de l'être suprême*) von den «natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen» (*les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*, Präambel; zur französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, vgl. Sandweg 1972).

Vor allem in den Jahren nach der amerikanischen und der französischen Revolution kommt es auch in Deutschland zu einem intensiven Interesse an Fragen des Naturrechts und der Menschenrechte. Das Thema liegt gewissermaßen in der revolutionsschwangeren Luft. So schreibt der Jurist und Rechtsphilosoph Paul Johann Anselm Feuerbach in seiner 1796 erschienenen *Kritik des natürlichen Rechts* in Anlehnung an Immanuel Kants kritische Philosophie (zu Feuerbach vgl. Radbruch 1969): «Keine Wissenschaft hat in unserm Zeitalter ein so allgemeines Interesse gefunden, keine ist mit so vielem Eifer bearbeitet worden, als die Wissenschaft der Rechte des Menschen. [...] Während die Probleme des Naturrechts sonst nur in den Studirstuben der Gelehrten verhandelt, von der spekulirenden Vernunft aufgegeben und als bloß für ihr Forum gehörig betrachtet wurden, wurden sie heut zu Tage in den Conventssälen der Volksrepräsentanten einer umgeschaffenen Nation debattirt und die Praxis selbst der theoretischen Vernunft vorgelegt» (3f.).

Dass das naturrechtliche Denken im späten 18. wie im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr nur eine rein theoretische Bedeutung hat, verweist auf eine Umbruchsituation in der Gesellschaft. In Situationen, in denen überlieferte Gewissheiten radikal in Frage gestellt werden, zeigt sich die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens. Ähnliche Zusammenhänge wird man immer wieder feststellen können – von der Herausforderung durch die Sophisten, auf die Platon und Aristoteles mit ihren Versuchen naturrechtlichen Denkens reagierten, bis zu der Renaissance des naturrechtlichen Denkens in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg.

Wer sich allerdings mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion beschäftigt, wird feststellen, dass das Naturrecht im heutigen juristischen und politisch-philosophischen Diskurs nicht mehr die Rolle zu spielen scheint, die Feuerbach ihm vor über zweihundert Jahren zugeschrieben hat. Im politischen und philosophischen Diskurs wird zumindest im deutschsprachigen Bereich nur selten ausdrücklich auf naturrechtliche Argumentationsfiguren zurückgegriffen.<sup>3</sup> Das Naturrecht scheint seine Bedeutung, und das bedeutet vor allem seine Aufgabe der kritischen Begründung und Prüfung



des positiven Rechts, verloren zu haben. Andere rechtsphilosophische Argumentations- und Begründungsmodelle sind an seine Seite getreten: neben *transzendentalphilosophischen* Modellen in der Tradition Kants und der nachkantischen idealistischen oder neukantianischen Philosophie auch *diskurstheoretische*, *positivistische* oder *hermeneutische* Modelle.

Aus historischer Sicht gibt es aber bereits im 19. Jahrhundert zunehmend Zeichen einer abnehmenden Bedeutung des klassischen naturrechtlichen Denkens. Das Naturrecht, so scheint es zunächst einmal, hat im späten 19. und im 20. Jahrhundert nur in bestimmten Kontexten überlebt – etwa im Kontext der marxistischen Philosophie<sup>4</sup> oder im Kontext der christlichen, vor allem katholischen Theologie (zur Geschichte des Naturrechts mit besonderer Berücksichtigung des christlichen Naturrechtsverständnisses vgl. Hollerbach 1973; Herms 2007), in dem auch heute noch Fragen des Naturrechts intensiv diskutiert werden, wenn auch hier deutliche Zeichen einer zunehmenden Scheu vor dem Begriff – wenn auch nicht unbedingt vor der «Sache» – des Naturrechts auszumachen sind (vgl. Schockenhoff 1996, v.a.11–51).

Diese *Kontextualität seines Überlebens* oder *seiner gegenwärtigen Bedeutung* scheint allerdings dem *Geltungs- und Begründungsanspruch* des Naturrechts zu widersprechen: Denn dieser besagt ja, dass das Naturrecht nicht nur universelle Geltung habe, sondern auch von allen Menschen unabhängig von einer bestimmten religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Perspektive verstanden werden könne (vgl. Spaemann 2007). Man könnte nun argumentieren, dass das Naturrecht vielleicht einer bestimmten geistes- oder ideengeschichtlichen Situation, einer bestimmten Perspektive oder des Kontextes einer bestimmten Lebenspraxis bedürfe, und zwar einer Lebenspraxis, die *stricto sensu* nicht zur Erkenntnis des Naturrechts notwendig ist, aber doch das Erkennen des von Natur aus Rechten maßgeblich erleichtert, während andere Formen der Lebenspraxis sich eher als hinderlich erweisen. Aber damit würde man eine Position einnehmen, die in gewisser Weise das naturrechtliche Denken seiner Radikalität beraubt – ganz abgesehen davon, dass selbst innerhalb dieser Kontexte oder theoretisch-praktischen «Lebenszusammenhänge» die Geltung und Begründung des Naturrechts wie auch das genaue Verständnis dessen, was mit Naturrecht eigentlich gemeint ist, alles andere als unkontrovers diskutiert werden. Fragen des Naturrechts sind ja zumindest im christlich-theologischen Kontext bis in die Gegenwart sowohl marxistischer- als auch christlicherseits sehr lebhaft diskutiert worden – und führen nach wie vor zu kontroversen Debatten unter christlichen Denkern.

Die Krise des naturrechtlichen Denkens lässt sich sogar noch früher als erst im späten 19. Jahrhundert ansetzen, und zwar gerade in der Zeit, in der es eine Blüte zu erleben scheint. Denn vor allem im Anschluss an Kants kritische Philosophie wurde das Naturrecht in ein reines *Vernunft- und Frei-*



heitsrecht umgewandelt: Kant selbst hat nur selten von Naturrecht gesprochen und es transzendentalphilosophisch transformiert: Es beruhe, so Kant in kritischer Wendung gegen das aufklärerisch-rationalistische Naturrechtsverständnis, «auf lauter Prinzipien a priori», d.h. dass nicht die Erkenntnis der Natur (und sei es der Natur des Menschen) Grundlage des Naturrechts sein könne, sondern eine rein transzendente Erkenntnis seiner apriorischen, d.h. nicht erfahrungsabhängigen Prinzipien (vgl. *Metaphysik der Sitten* AB 45; zu Kants Naturrechtstheorie vgl. Hoffmann 2001; zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. insbesondere Hochstrasser 2006; zum Verhältnis von Kant zum Naturrechtsdenken der frühen Aufklärung vgl. *ebd.*, 197ff.).

Kant steht damit nicht nur in der Tradition der Deutung des Naturrechtes als eines Vernunftrechtes (eine Tradition, in der *mutatis mutandis* u.a. auch Thomas von Aquin und Locke stehen), sondern deutet das Naturrecht in einer zuvor nicht bekannten Weise als Freiheitsrecht: Denn von unserer Freiheit gingen, so Kant, «alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten aus» (*Metaphysik der Sitten* AB 48).

Diese Deutung des Naturrechts als eines apriorischen Vernunft- und Freiheitsrechtes findet sich auch in der Philosophie des u.a. an Kants kritische Philosophie anschließenden deutschen Idealismus: in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (vgl. GA I 3, 291–460; I 4, 1–165; zur Diskussion Merle 2001), in Schellings *Neuer Deduktion des Naturrechts* (1795/96) oder in Hegels *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, dem so genannten «Naturrechtsaufsatz» (vgl. GW IV, 417–485). Die Auswirkungen dieser Transformation des Naturrechtsdenkens unter dem Einfluss der kritischen Philosophie Kants zeigen sich sehr deutlich beispielsweise in der Philosophie Hegels. In der *Rechtsphilosophie*, die in ihrem vollen Titel – *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* – zumindest das Wort Naturrecht noch bewahrt hat, sieht man, in welchem Maße Hegel in der Tradition der kantischen Transformation des Naturrechts steht, in deren Zentrum nicht mehr der Begriff der *Natur*, sondern die Begriffe *Vernunft* (bzw. *Geist*) und *Freiheit* stehen: «Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist» (GW XIV, 28).

Das Naturrecht ist daher für Hegel letztlich das «philosophische Recht», das vom *positiven Recht* zu unterscheiden sei, aber ihm nicht widerstreitet oder gar entgegengesetzt ist.<sup>5</sup> Denn die Philosophie solle, so Hegel, nicht darüber belehren, «wie die Welt sein soll» (*ebd.*, 17), sondern lediglich darlegen, was

wirklich ist, und das bedeutet, sie soll das Vernünftige erfassen (vgl. *ebd.*, 14). Daher stellt sich der Rechtsphilosophie die Aufgabe, „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen“ (*ebd.*, 15). Eine *kritische Funktion* – etwa im Sinne eines Verweises auf das, was sein *soll* – kann das naturrechtliche Denken, wenn sowohl das Wirkliche mit dem Vernünftigen zusammenfällt als auch Naturrecht als Vernunft- oder Geistrecht zu verstehen ist, nicht mehr übernehmen. Es ist nur konsequent, wenn dann auch der Begriff «Natur» seine normative Dimension verliert. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1830 lehnt Hegel – in kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition, in der u.a. auch Locke und Kant<sup>6</sup> stehen – sogar ausdrücklich jeden Bezug auf die Natur ab, um die Gleichheit aller Menschen zu begründen. «Von Natur», so Hegel, seien «die Menschen vielmehr nur ungleich»: «Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es *der Mensch* ist, und nicht wie in Griechenland, Rom u.s.f. nur *Einige* Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, diß ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Principes des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseyns ist» (§ 539, *GW* XX, 510).

In der nachkantischen idealistischen Tradition zeigt sich also ein *Ende* einer bestimmten, an der zentralen Bedeutung des Naturbegriffs festhalten- den Tradition des naturrechtlichen Denkens – bei teilweiser Beibehaltung des Begriffs «Naturrecht». Ironisch erscheint dieser Befund nur, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, dass wir es hier ideengeschichtlich zumindest teilweise mit einer *Transformation* des Naturrechts zu tun haben, die im Wesentlichen wichtige Gehalte des klassischen naturrechtlichen Denkens bewahrt, diese allerdings nun auf der Grundlage eines im neuzeitlichen Kontext verstandenen Vernunft- und Freiheitsrechtes zu begründen sucht.

## 2. Anfragen an das naturrechtliche Denken

Dass das Naturrecht sich im 19., 20. und frühen 21. Jahrhundert zumindest in bestimmten Kontexten in einer *Geltungskrise* befindet, mag nur auf den ersten Blick erstaunen. Denn ein zweiter Blick zeigt sehr deutlich, dass sich diese Geltungskrise gut als *Begründungskrise* erklären lässt: Das naturrechtliche Denken ist alles andere als ein unkontroverses Denken. Nicht nur der Begriff der *Natur*, sondern auch der Begriff des *Rechtes* selbst sind höchst mehrdeutige und komplexe Begriffe: Ihre Bedeutung lässt sich nicht einfach bestimmen, insofern diese nicht nur von den jeweiligen konkreten Sprachspielen, in denen diese Begriffe konkret Verwendung finden, abhängt, sondern auch von dem weiteren (philosophischen) Horizont, innerhalb dessen das jeweilige Sprachspiel gespielt wird. Die mit diesen beiden Begriffen verbundenen Schwierigkeiten scheinen sich zu potenzieren,



wenn sie kombiniert werden und wenn von «Naturrecht» gesprochen wird. So stellt sich u.a. die Frage, ob von einem engen oder eher weiten Naturrechtsbegriff ausgegangen wird, ob – in anderen Worten – man im Naturrecht so etwas wie einen Kodex von konkreten allgemeinen Normen – das so genannte Sittengesetz zum Beispiel – findet oder rein metarechtliche Normen, anhand derer positive Gesetze auf ihre Legitimität befragt werden können.

Dass das «Naturrecht» nicht mehr die Rolle spielt, die es einst im rechtsphilosophischen, im politisch-philosophischen und im moralphilosophischen Bereich gespielt hat, hängt daher auch damit zusammen, dass sich – gewissermaßen im Vorfeld von Fragen zur «Sache» des Naturrechtes – der Begriff des Naturrechtes selbst als vieldeutig und umstritten erwiesen hat und als wenig brauchbar für die moralphilosophische Reflexion erscheint. Denn die von ihm verlangte *Begründungsleistung* scheint ein derart umstrittener Begriff kaum erbringen zu können. Der Rekurs auf die menschliche Freiheit oder den Konsens einer Diskursgemeinschaft scheint bei den anstehenden Begründungsfragen wesentlich vielversprechender zu sein und auch der in der Neuzeit immer wichtiger werdenden Forderung nach demokratischer Legitimierung weit eher zu entsprechen als der Bezug auf einen seit den Anfängen des naturrechtlichen Denkens in der griechischen Philosophie umstrittenen Begriff.

Verschärft hat sich die Krise naturrechtlichen Denkens aber auch dadurch, dass nicht nur der Begriff, sondern die «Sache selbst» des Naturrechtes fraglich wurde: Nicht nur stellte sich die Frage, was denn überhaupt mit «Naturrecht» gemeint sein könne, sondern auch die Frage, ob überhaupt etwas sinnvollerweise mit «Naturrecht» bezeichnet werden könne und ob das «Naturrecht» nicht letztlich illusionär sei. Aus philosophischer oder rechtsphilosophischer Sicht sind dabei die folgenden *Anfragen* an das naturrechtliche Denken formuliert worden:

(1) *Die Kritik, dass naturrechtliches Denken auf einem illegitimen Fehlschluss vom Sein zum Sollen basiere und daher keine Geltung beanspruchen dürfe:* Vor allem seit David Hume ist gegen das klassische naturrechtliche Denken der Einwand erhoben worden, es setze das voraus, was G.E. Moore später einen «naturalistischen Fehlschluss» (*naturalistic fallacy*) genannt hat: Hume geht davon aus, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe (vgl. *A Treatise of Human Nature*, 455–470). Aussagen also darüber, was der Fall *ist*, können nicht zu Aussagen darüber, was der Fall sein *soll*, führen. Eine ähnliche Position findet sich bei Immanuel Kant.<sup>7</sup> Das aber ist gerade die Pointe wichtiger naturrechtlicher Traditionen: dass eine Besinnung auf die Natur, den Kosmos oder die Welt als göttliche Schöpfung im Allgemeinen oder die menschliche Vernunftnatur im Besonderen auch zu normativ relevanten Aussagen führt, dass also «Sein» und «Sollen» einander nicht als zwei von-

einander getrennte und strikt zu trennende Wirklichkeitsbereiche gegenübergestellt sind, sondern derart aufeinander bezogen sind, dass durchaus ein Schluss vom Sein zum Sollen möglich und teils sogar notwendig ist. Auf der Grundlage des neuzeitlichen Naturverständnisses wurde Humes Kritik am naturalistischen Fehlschluss zu einem wesentlichen Faktor für die Krise des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit, wenn es auch Versuche gibt, das Naturrecht mit David Hume (und Immanuel Kant) – also nicht in kritischer Auseinandersetzung mit dem Verbot des «naturalistischen Fehlschlusses», sondern in Aneignung der Grundposition Humes – zu begründen.<sup>8</sup>

(2) *Der Einwand, dass entgegen seinem eigenen Begründungsanspruch das naturrechtliche Denken alles andere als Einigkeit in zentralen Fragen sowohl der Begründung als auch der Anwendung des Naturrechts erreicht habe und dass es nicht nur einen Pluralismus, sondern auch einen Widerstreit verschiedener Theorien gebe:* Kritiker des naturrechtlichen Denkens verweisen auch darauf, dass es einen Pluralismus verschiedener «Naturrechte» gebe: Nicht nur müsse man zwischen dem antiken, dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Naturrecht sorgfältig unterscheiden, auch innerhalb der verschiedenen Epochen der Philosophiegeschichte fänden sich ganz unterschiedliche Weisen, Naturrecht zu verstehen: so steht etwa neben einem (in sich selbst spannungsvollen) platonisch-aristotelischen ein stoisches Naturrechtsdenken, neben einem augustinischen ein thomanisches, neben einem vorkritischen ein nachkritisches, d.h. nachkantisches modernes Naturrechtsdenken – ganz zu schweigen von der Frage, ob wir es auch dort mit einer Form von naturrechtlichem Denken zu tun haben, wo von Natur oder Naturrecht ausdrücklich gar nicht die Rede ist (wie wir es ja, so scheint es, teilweise auch dort, wo ausdrücklich von Naturrecht die Rede ist, nicht mehr mit Naturrecht im traditionellen Sinne zu tun haben). – Diese Einsicht ist zunächst einmal *ideengeschichtlicher* Natur. Sie scheint aber auch Auswirkungen auf den Geltungsanspruch des Naturrechts zu haben. Denn wenn es einen derartigen Pluralismus des naturrechtlichen Denkens gibt, so stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Naturrecht letztlich nicht nur Ausdruck bestimmter historisch kontingenter Traditionen oder Konventionen ist. Damit aber wäre der Anspruch des Naturrechts, unabhängig von bestimmten geschichtlichen Kontexten eine universale Grundlage des positiven Rechts und der Moralphilosophie darzustellen, in Frage gestellt. Daher erscheint offen, ob es überhaupt sinnvoll ist, auch weiterhin von Naturrecht zu sprechen, oder ob dieser Begriff nicht vielmehr Zeugnis einer bestimmten, heute allerdings nicht mehr aktualisierbaren Phase der Geistesgeschichte ist, so dass der Anspruch auf Universalität einer allem positiven Recht vorgeordneten normativen «Ordnung» entweder aufgegeben oder anders begründet werden muss.



(3) *Die Frage, ob sich das Naturrecht nicht nur zirkulär begründen lasse und daher nicht in philosophisch befriedigender Weise begründet werden könne:* Ein weiterer wichtiger Einwand gegen das Naturrecht verweist auf die aus philosophiegeschichtlicher Sicht unkontroverse These, dass man nur unter der Bedingung eines bestimmten Natur- und Rechtsverständnisses von Naturrecht sprechen kann: Wer von Naturrecht spreche, setze daher bereits bestimmte und selbst nicht unkontroverse Begriffe von Natur und Recht voraus. – Diese Anfrage bezieht sich vor allem auf den *Naturbegriff*: Lässt sich überhaupt der Geltungsanspruch des Naturrechts halten, wenn er von einem bestimmten Begriff von Natur und damit unter Umständen von metaphysischen Voraussetzungen, die in einer liberalen Gesellschaft nicht von allen Bürgern geteilt werden, abhängt?<sup>9</sup> Eine ähnliche Anfrage kann man dort formulieren, wo das Naturrecht als reines Vernunftrecht verstanden wird. Selbst wenn man theoretisch eine zirkuläre Begründung des Naturrechts verteidigen könnte, stellt sich die Frage, ob dies nicht nur aufgrund von metaphysischen Voraussetzungen geschieht, die von bestimmten, allerdings nicht allgemeinen und nicht allgemein zu vermittelnden Voraussetzungen abhängen.

(4) *Die Kritik konkreter Ausprägungen des Naturrechts:* Die Kritik an konkreten Ausprägungen des Naturrechts verweist oft auf den Missbrauch oder auf das, was man eine «Überstrapazierung» des Naturrechts nennen kann, darauf etwa, dass das naturrechtliche Denken aus historischer Perspektive oft zur Rechtfertigung einer bestimmten, aus heutiger Sicht eindeutig ungerechten positiv-rechtlichen Situation genutzt wurde. Überdies scheint dem Naturrecht auch eine fortschrittsresistente Dimension zu Eigen zu sein: Es scheint nicht nur den gegebenen politischen, sondern auch den gegebenen wissenschaftlichen oder technischen *status quo* festzuschreiben, ohne dass aus retrospektiver Sicht dies immer konsequent oder vernünftig erscheint. – Dies ist in gewisser Weise die schwächste Anfrage an das naturrechtliche Denken. Denn dieser Anfrage ist nicht nur entgegenzuhalten, dass es neben der konservativen oder restaurativen Tradition des naturrechtlichen Denkens auch eine politisch-progressive, etwa marxistische Tradition des naturrechtlichen Denkens gibt und Revolutionen oft auch eine naturrechtliche Begründung erfahren – man denke nur an das eingangs genannte Beispiel der Französischen Revolution und der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte<sup>10</sup> –, sondern auch, dass – viel wichtiger in diesem Zusammenhang, da man ja auch der revolutionär-marxistischen Tradition des Naturrechts kritisch gegenüberstehen kann – es in keiner Weise ein rechtes Verständnis des Naturrechts ausschließt, wenn das Naturrecht missverstanden oder missbraucht werden kann.

(5) *Die Anfrage aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie etwa der christlichen Theologie, ob es nach wie vor sinnvoll ist, von Naturrecht zu sprechen:* Auch aus der Perspektive anderer wissenschaftlicher Disziplinen als der (Rechts-)Philosophie ist Kritik am naturrechtlichen Denken geübt worden. So wird im Rahmen der theologischen Diskussion über das Naturrecht darauf verwiesen, dass vor allem dem im 19. und 20. Jahrhundert wichtigen neuscholastischen naturrechtlichen Denken ein problematisches Verständnis von *Natur* und *Gnade* und ihrem Verhältnis zueinander zugrunde liege oder dass es gelte, das Naturrecht als eine bestimmte *historisch-kontingente* Ausprägung des «Dialogs» von philosophischer Vernunft und biblisch-christlichem Glaube zu verstehen, an deren Stelle nun andere Dialoge zu treten hätten – also der Dialog mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie, der sprachphilosophisch vermittelten Philosophie der Intersubjektivität oder der postmodernen Dekonstruktion. Alternativ dazu gibt es Versuche einer Wiederentdeckung von naturrechtlichen Traditionen und Quellen – wie etwa der biblischen Rechts-theologie oder des naturrechtlichen Denkens Augustins oder Thomas von Aquins<sup>11</sup> –, von denen her sich die Probleme des oft rationalistisch verengten neuscholastischen Naturrechtes vermeiden lassen und das Naturrecht selbst – wie auch die Vernunft – in den Rahmen eines theologischen Verständnisses von Wirklichkeit eingeordnet werden.

### 3. Kritikresistenz und Renaissance des Naturrechts

Wer sich mit der Geschichte und Gegenwart des naturrechtlichen Denkens beschäftigt, wird neben deutlichen Zeichen der Kritik am Naturrecht (und teils auch sehr guten Gründen für diese Kritik) aber auch eine bleibende Kritikresistenz des Naturrechts entdecken. Das immer wieder totgesagte Naturrecht scheint mit einer gewissen Beharrlichkeit lebendig zu bleiben. Heinrich Rommen (1936) hat daher in den 1930er Jahren von einer «ewigen Wiederkehr des Naturrechts» gesprochen. Der zeitgeschichtliche Kontext ist dabei, wie sich schon gezeigt hat, nicht unwichtig: Gerade in Zeiten einer Krise oder Pervertierung des positiven Rechts wie etwa der Zeit des Nationalsozialismus stellt sich mit Dringlichkeit die Frage danach, ob es denn so etwas wie ein von Natur aus Rechtes gebe, das es erlaubt, die Ungerechtigkeit einer positiven Rechtsordnung festzustellen. Es verwundert daher nicht, dass es gerade auch in den Jahren nach der nationalsozialistischen Diktatur eine Renaissance des Naturrechts gegeben hat (vgl. u.a. Coing 1947; Manser 1947; Thieme 1947; Mitteis 1948; Küchenhoff 1948; Stadtmüller 1948; Kipp 1950; Messner 1950; Schrey 1951; Welzel 1951; Wolf 1955; zur «Wiederkehr» des Naturrechts kritisch vgl. Beyer 1947). Auch heutigen Autoren scheint das Naturrecht nicht «verbraucht» zu sein. Es gibt



vielmehr gerade aufgrund der Bedeutung, die die Menschenrechte und der Gedanke einer allen Menschen aufgrund ihrer menschlichen Natur, nicht aufgrund bestimmter aktualisierter, d.h. tatsächlich vorliegender Eigenschaften oder aufgrund der Zuschreibung durch andere Menschen eigenen Menschenwürde haben, so etwas wie eine bleibende «Notwendigkeit des Naturrechts» (zum «unverbrauchten» Charakter des Naturrechts vgl. etwa Brieskorn 2007, 114).

Überdies scheint das Naturrecht, wie sich schon angedeutet hat, auch dort lebendig zu sein, wo nicht ausdrücklich von «Naturrecht» die Rede ist. Die Transformation des Naturrechts in ein Vernunftrecht ist nicht *eo ipso* mit einer Auflösung des Naturrechts gleichzusetzen, sondern kann durchaus auch als Reinterpretation des Naturrechts im Kontext anderer philosophischer Paradigmen gelesen werden. Es scheint, was die Geschichte des naturrechtlichen Denkens in der Neuzeit betrifft, aus historischer Sicht wichtig, auch die Momente der Kontinuität und der Entwicklung und nicht nur das Moment des Bruches zu betonen.<sup>12</sup> Der ideengeschichtliche Prozess einer Transformation des Naturrechts kann – bei allen Problemen – auch als das Geschehen einer Aneignung und Vertiefung verstanden werden. So wie Augustinus und Thomas von Aquin sich wichtige Elemente der vorchristlichen naturrechtlichen Tradition aneigneten, fand eine ähnliche Neuinterpretation des Naturrechts unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wende zum Subjekt in der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus oder unter den Bedingungen der im 20. Jahrhundert zu beobachtenden Wende zur Sprache und zur Intersubjektivität in der Diskursethik, wie sie etwa Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entfaltet haben, statt. Davon bleibt die Tatsache unberührt, dass bestimmte Transformationsprozesse zumindest *in the long run* zu einer Aushöhlung des Naturrechtes führen bzw. führen können, da Voraussetzungen, die zunächst noch implizit gemacht werden, zu einem späteren Zeitpunkt in Vergessenheit geraten können und es dadurch zu einem verkürzten Verständnis von bestimmten Theorien oder Theorieelementen kommen kann.<sup>13</sup> Diese Überlegungen verweisen auf ein wichtiges Moment des naturrechtlichen Denkens, nämlich auf seine *Geschichtlichkeit*. Wie ein jedes Denken steht auch das naturrechtliche Denken in einem engen Bezug zur Geschichtlichkeit – und zwar nicht nur zur Geschichtlichkeit des (rechts-)philosophischen oder juristischen Denkens, sondern auch zur Geschichtlichkeit des Menschen selbst. Es gibt daher eine dem Naturrecht eigene, oft nicht ausreichend berücksichtigte oder gar geleugnete Geschichtlichkeit, die u.a. darauf zurückgeht, dass das Naturrecht sich nicht empirisch-wissenschaftlich beobachten oder erklären lässt, sondern auf eine *verstehende* «Hermeneutik» des *Natürlichen* angewiesen ist. Diese Hermeneutik des Natürlichen ist mit einer gewissen «Unschärfe» verbunden, so dass das naturrechtliche Denken sowohl in seiner

Begründung als auch in seiner Anwendung immer auch der je neuen geschichtlichen Aktualisierung im Kontext einer bestimmten historischen Situation bedarf. Dabei ist nicht nur an die je konkrete politisch-gesellschaftliche oder religiös-weltanschauliche Situation zu denken, sondern auch an den jeweiligen Erkenntnisstand in den Sozial- und Naturwissenschaften.<sup>14</sup> An dieser Stelle können diese Überlegungen zum Verhältnis von Naturrecht und Geschichte sowie zum Verhältnis des naturrechtlichen Denkens zu den Sozial- und Naturwissenschaften nicht fortgeführt werden. Wir berühren hiermit höchst komplexe (wie auch kontrovers diskutierte) Fragestellungen und müssen uns hier darauf beschränken, diese Komplexität anzuzeigen, ohne dass wir ihr im Rahmen dieses Aufsatzes auch nur in Ansätzen gerecht werden könnten. Was in diesem Rahmen noch geleistet werden soll und kann, ist, aus *systematisch*-philosophischer Sicht Argumente für die bleibende Bedeutung des naturrechtlichen Denkens zu entwickeln. Der Anspruch liegt dabei nicht darin, eine umfassende Begründung oder gar Ausarbeitung eines naturrechtlichen Denkens, das unter den Bedingungen des frühen 21. Jahrhunderts noch Geltung beanspruchen darf, zu leisten. Vielmehr geht es darum, auf einer ersten Reflexionsstufe *Momente einer möglichen Grundlegung des naturrechtlichen Denkens* aufzuzeigen, an die dann – und zwar in einem Gespräch mit der Tradition naturrechtlichen Denkens wie auch mit anderen Traditionen des Verständnisses und der Begründung des positiven Rechts – angeknüpft werden kann.

#### 4. Grundlegende Überlegungen zur Möglichkeit, Bedeutung und Begründung des naturrechtlichen Denkens

Auch wenn es einige Versuche gibt, mit – und nicht gegen – David Hume und Immanuel Kant an die Tradition des naturrechtlichen Denkens anzuknüpfen, stellt sich doch bei jedem Versuch einer Neuaneignung des naturrechtlichen Denkens zunächst die Frage, ob die These, man könne keinesfalls vom Sein auf das Sollen schließen und müsse radikal zwischen dem *Reich der Natur* und dem *Reich der Freiheit* unterscheiden, plausibel ist – sind doch wichtige Ansätze in der Tradition des naturrechtlichen Denkens von einem derartigen Schluss abhängig. Eine erste Antwort auf diese Frage kann auf der Grundlage unseres alltäglichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens entwickelt werden. Denn dieses verweist darauf, dass es nicht, wie Hume und nach ihm viele andere Kritiker des «naturalistischen Fehlschlusses» dargelegt haben, einen unüberwindbaren Graben zwischen dem, was faktisch der Fall ist, und dem, was sein soll, zu geben scheint: Zwei Beispiele seien genannt, die dies illustrieren, nämlich zum einen (1) die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung und (2) die Erfahrung der Negativität des Schmerzes. Im Anschluss an diese



beiden Beispiele werden wir weitere Argumente diskutieren, die für ein Nachdenken über die Bedingungen und Möglichkeiten naturrechtlichen Denkens von zentraler Bedeutung sind, nämlich zum einen (3) ein naturphilosophisches und zum anderen (4) ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.

(1) *Die Erfahrung der Gegebenheit von «Seiendem überhaupt» und ihre metaphysische Deutung.* – Die von Leibniz, Schelling oder Heidegger mit dem der Philosophie eigenen Staunen bedachte «Tatsache», dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist nicht einfach die Feststellung eines normativ neutralen «Faktums»: Man muss diese Frage nicht mit Leibniz' Gedanken von der «besten aller möglichen Welten» verbinden, um zu urteilen, dass die Tatsache, dass überhaupt etwas ist, besser ist, als dass «vielmehr nichts» ist.

Wir können uns dazu, dass etwas überhaupt ist, gar nicht anders verhalten, als es zu bejahen, und das bedeutet: es gut zu heißen, wollen wir nicht auch unsere eigene Existenz radikal in Frage stellen. Das Staunen, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist daher immer auch mit der Anerkennung, dass dies gut ist und so sein soll, verbunden. Dies ist nicht nur eine rein theoretische Überlegung, sondern verbunden mit der praktischen Erfahrung einer Schuld gegenüber dem Sein: «Das Sein, wie es sich selbst bezeugt», so Hans Jonas in seinem Versuch, den «garstig breiten Graben» zwischen Sein und Sollen, zwischen Ontologie und Ethik, zu überbrücken, «gibt Kunde nicht nur davon, was es ist, sondern auch davon, was wir ihm schuldig sind» (Jonas 1992, 130).

Als Menschen stehen wir also nicht in einem Verhältnis des Meister- und Herrseins zur Natur, sondern in einem Verhältnis der *Schuld* und mithin, wie Jonas annahm, der *Verantwortung* – und dies betrifft nicht nur das Verhältnis, das wir als Menschen zueinander haben, sondern auch das, wie die ökologische Krise zeigt, zunehmend gefährdete Verhältnis des Menschen zur nicht-menschlichen Natur.<sup>15</sup>

Sollten wir einen radikalen Nihilismus vertreten, werden wir diese Ausführungen nicht teilen können. Aber selbst diese Position verweist darauf, dass es eine andere Möglichkeit gibt, die als «besser» erachtet wird, nämlich die nicht denkbare Möglichkeit, dass «vielmehr nichts» ist, die dann «der Fall» sein soll – und umgekehrt ist dann, dass etwas überhaupt ist, etwas, das *nicht* sein soll. Nur unter der Bedingung, dass «Seiendes überhaupt» keine Alternative zulässt, d.h. dass es die von Leibniz, Schelling und Heidegger bedachte Alternative zumindest als reine Denkmöglichkeit gar nicht gibt, d.h. nur unter der Möglichkeit alternativer «Faktizität» des Seienden, könnte Humes These stimmen. Diese These steht dann allerdings unter der Voraussetzung einer bestimmten metaphysischen Deutung des «Seienden

überhaupt», die alles andere als voraussetzungsfrei ist, nämlich einer Deutung, die die – rein philosophisch gedachte – Möglichkeit eines welttranszendenten Schöpfers von vornherein ausschließt. Aus dieser Perspektive ist der Streit über den naturalistischen Fehlschluss dann kein Streit über Begründungsfiguren in der Moral- oder Rechtsphilosophie, sondern über metaphysische oder ontologische Grundannahmen über den Charakter von Wirklichkeit und die Möglichkeit eines Begriffes radikaler Kontingenz, d.h. der Möglichkeit, dass auch vielmehr nichts sein könnte.

Wenn wir der metaphysischen Annahme, die einen Schluss vom Sein zum Sollen ausschließt, allerdings folgen, gibt es nicht nur die Möglichkeit, vom Sein auf ein Sollen zu schließen, nicht mehr, sondern es kollabiert auch die Möglichkeit eines Sollens überhaupt, da sich dieses dann auch nicht mehr – wie bei Kant geschehen – durch einen postulatorischen Theismus absichern lässt. Denn in einer Welt der bloßen Positivität gibt es auch kein Sollen, sondern nur das, was der Fall ist. Die einzige Ethik, die sich auf dieser Grundlage entwickeln ließe, wäre eine Ethik des *amor fati* – aber auch dies nur um den Preis des performativen Widerspruchs.

Diese Überlegungen sind nur auf der Grundlage bestimmter metaphysischer Annahmen plausibel. Wem diese Annahmen zunächst zu spekulativ erscheinen, der kann auf einer konkreteren Ebene Anhaltspunkte dafür finden, dass wir in unserem alltäglichen Selbstverstehen nicht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Sein und Sollen ausgehen.

(2) *Die Erfahrung der Negativität des Schmerzes.* – Wir machen immer wieder die Erfahrung dass etwas, was ist, nicht sein soll, nämlich zum Beispiel der Schmerz (vgl. hierzu auch Spaemann 1996, 55f.). Damit aber erscheint uns die Abwesenheit von Schmerz, also das, was «Gesundheit» genannt werden kann, als etwas, was sein soll. Nur wenn von der lebensweltlichen Erfahrung abstrahiert wird und diese als sekundär, wenn nicht sogar als illusionär gedeutet wird, ist ein Verständnis von Schmerz oder Gesundheit möglich, das keinerlei normative Dimensionen hat: Der Schmerz ist dann ein rein neurophysiologisch zu beschreibendes Phänomen, und Gesundheit beschreibt einfach einen wissenschaftlich festgelegten statistischen Normalzustand, also etwa Blutwerte, die sich in einem bestimmten Rahmen bewegen. Aber auch hier stellt sich die Frage, ob diese Sicht der Dinge tatsächlich so vorurteilsfrei ist, wie sie zunächst erscheint: Denn sie steht ja auch unter bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, die etwa das Verhältnis unseres lebensweltlichen Selbstverständnisses zu einem wissenschaftlichen Verständnis unserer selbst betreffen.

(3) *Ein naturphilosophisches Argument.* – Auch aus naturphilosophischer Sicht stellen sich Anfragen an die Kritik des naturrechtlichen Denkens. Man



muss, so zeigt ein Nachdenken darüber, was Natur eigentlich bedeutet, keinesfalls die These, dass es keinen Übergang vom Sein zum Sollen gebe, teilen. Denn man muss eine der Grundvoraussetzungen dieser Sicht, nämlich die Konstruktion eines unüberwindbaren Dualismus von *Natur* und *Freiheit* auf der Grundlage eines nicht-teleologischen Naturverständnisses, nicht teilen. Man kann vielmehr davon ausgehen, dass ein teleologisches Naturverständnis der Art und Weise, wie wir immer schon nicht nur die Natur, sondern auch uns selbst verstehen, wesentlich gerechter wird, als ein nicht-teleologisches Verständnis, das zwar die Mathematisierung der Natur und damit die wissenschaftlich-technische Herrschaft über die Natur möglich macht, aber um den Preis eines abstrakten Naturbegriffes, in dessen Konsequenz es zu liegen scheint, dass wir uns selbst auch nicht mehr verstehen können. Wird allerdings Natur teleologisch verstanden, dann ist auch das Verhältnis von Natur zur menschlichen Freiheit anders zu verstehen als in der Tradition des modernen nicht-teleologischen Naturbegriffes. Natur ist dann nicht als das radikal «Andere» der Freiheit dieser dualistisch entgegengesetzt, sondern die Voraussetzung eines jeden Freiheitsvollzuges. Denn die menschliche Freiheit (als Freiheit der Person) ist nie naturlos, sondern immer eine Weise des «Sich-Verhaltens» zur Natur, die als Bedingung der Möglichkeit von Freiheitsvollzügen gedacht werden muss. Es ist gerade diese Einsicht, an die das naturrechtliche Denken historisch gesehen angeknüpft hat und weiter anknüpfen kann.

(4) *Ein moral- und rechtsphilosophisches Argument.* – Aber nicht nur diese metaphysischen, phänomenologischen oder naturphilosophischen Überlegungen verweisen auf die Möglichkeit, die radikale Trennung von Sein und Sollen abzulehnen und zumindest an wichtigen Momenten der Tradition naturrechtlichen Denkens festzuhalten. Auch der im engeren Sinne moral- oder rechtsphilosophische Diskurs verweist auf diese Möglichkeit. Auch hier müssen wir uns auf einige kurze Anmerkungen beschränken: Wenn man davon ausgeht, dass es universale ethische Normen gibt, stellt sich sogleich die Frage, wie diese verstanden und begründet werden können. Man könnte die Normen etwa als das Ergebnis einer bestimmten Rechts-tradition oder – eng damit verbunden – als Resultat eines bestimmten moral-philosophischen Diskurses interpretieren. Rein begründungstheoretisch lässt sich in einer solchen Weise allerdings ein universaler Geltungsanspruch nicht rechtfertigen: Denn man müsste dann entweder eine bestimmte historisch-kontingente Tradition oder das Ergebnis eines bestimmten, ebenfalls historisch-kontingenten Diskurses absolut setzen, ohne dass dies auch für diejenigen, die außerhalb der zur Debatte stehenden Tradition oder des jeweiligen Diskurses stehen, einsichtig wäre. Gerade angesichts dieser Begründungsfragen hat das naturrechtliche Denken in der Neuzeit ja – sei es

als Naturrecht im engeren Sinne oder als Vernunftrecht – seine bis heute anhaltende Wirkung entfalten können. Denn es erlaubt ja, *unabhängig von bestimmten Traditionen* vermittelt durch eine Reflexion auf die Natur bzw. Vernunftnatur des Menschen einen universalen Anspruch zu begründen und damit u.a. auch dem neuzeitlichen Menschenrechtsdenken gerecht zu werden. Denn Deklarationen der Menschenrechte sind immer Deklarationen, die alle Menschen betreffen und nicht nur solche, die in einer bestimmten Kultur oder geschichtlich-sozialen Situation leben.

Die Bedeutung des naturrechtlichen Denkens wird dabei gerade dort, wo das konkrete Gesetz nicht mit dem, was «von Natur her» gerecht ist, übereinstimmt, deutlich: Wir können «Das ist doch nicht gerecht!» auch mit Bezug auf konkrete Gesetze oder Gesetzeswerke sagen: Die *Idee der Gerechtigkeit* ist nicht einfach nur ein Ergebnis, sondern immer auch eine Voraussetzung und ein Maßstab des konkreten positiven Rechts und der konkreten Gesetzgebung, so dass es in bestimmten Fällen möglich ist, sinnvollerweise von ungerechten Gesetzen zu sprechen – dort nämlich, wo diese unhintergehbare Voraussetzung der Rechtspraxis nicht berücksichtigt wird. Wie Jürgen Habermas anzunehmen, dass sich Legitimität aus Legalität erzeugen lasse, verkennet die Tatsache, dass auch die «autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründungen der Verfassungsgrundsätze» (2005, 109) Gerechtigkeit nicht diskursiv «erzeugen», sondern implizit immer schon voraussetzen und explizit im Rahmen prozeduraler Verfahren entdecken.

Ansonsten gäbe es ja auch keine Möglichkeit eines Vergleichs verschiedener Rechtsordnungen miteinander, ja: selbst der Begriff der Legitimität wird dadurch in Frage gestellt und letztlich auf Legalität reduziert. Gibt es keinen vorpositiven «natürlichen» Maßstab des Rechtes, dann ist ein Vergleich verschiedener Rechtsordnungen entweder gar nicht möglich oder nur, wenn der im naturrechtlichen Denken bewahrte Maßstab durch ein Äquivalent ersetzt wird – also etwa durch die Zustimmung der Bürger oder durch die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit einem bestimmten positiven göttlichen Recht. Allerdings lässt sich ein solcher Maßstab mit dem, was im Gedanken der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, nicht notwendigerweise vereinbaren: Die Mehrheit der Bürger kann konsensuell durchaus ungerechte Gesetze beschließen oder gutheißen. In ähnlicher Weise kann die Übereinstimmung einer bestimmten Rechtsordnung mit dem Rechtsverständnis einer bestimmten positiven Religion – wie etwa des Christentums oder des Islams – nicht das Beurteilungskriterium für die Gerechtigkeit einer konkreten Rechtsordnung sein, solange man an der neuzeitlichen Einsicht in die Bedeutung einer autonomen und nicht von einer bestimmten Religion abhängigen Begründung des Rechts festhält. Gerade wenn an dem Gedanken einer Autonomie des Rechts festgehalten



wird und die Einsichten der neuzeitlichen liberalen Rechtstradition nicht aufgegeben werden sollen, wird man auf Formen des naturrechtlichen Denken angewiesen bleiben: Bei der Begründung mögen zwar in bestimmten historischen Zusammenhängen theologische oder religiöse Motive eine wichtige Rolle gespielt haben – etwa der Verweis darauf, dass die Gleichheit aller Menschen in der Intention des göttlichen Schöpfungswillens liege. John Locke wie die an ihn anschließende amerikanische Unabhängigkeitserklärung kann dies noch als Moment der Begründung des Naturrechtes berücksichtigen, weil zumindest noch von einer prinzipiellen Übereinstimmung der Rechtssubjekte im Schöpfungsglauben ausgegangen werden konnte. Im heutigen Kontext einer globalisierten Spätmoderne, der sich nicht nur durch die Pluralität verschiedener Religionen, sondern auch durch die Privatisierung von Religion und einen verbreiteten Atheismus bzw. Agnostizismus in bestimmten Teilen der Welt auszeichnet, wird man auf religiös-theologische Momente bei der Begründung des Naturrechts so weit wie möglich verzichten müssen, ohne dass damit *a priori* ausgeschlossen sein dürfte, dass die Berücksichtigung dieser Momente ein tieferes Verständnis des «von Natur Rechten» erlauben könnte oder dass es notwendig ist, diese Momente in die Sprache eines allgemein akzeptierten Diskurses – etwa einer im strengen Sinne philosophischen Theologie – zu übersetzen – eine Aufgabe, bei der sich auch aus historischer Sicht das naturrechtliche Denken als fruchtbar erwiesen hat.

Man wird allerdings nicht auf bestimmte metaphysische Annahmen über das, was mit «Natur» und was mit «Recht» bezeichnet wird, wie auch – eng damit verbunden – über die Natur, Vernunft und Freiheit des Menschen im engeren Sinne verzichten können: Menschliche Vernunft und Freiheit bleiben auf die Natur verwiesen. Als Menschen können wir uns nicht von dieser «Voraussetzung» der Freiheit dispensieren, ohne gegen uns selbst zu handeln. Und gerade weil wir, wenn es um uns selbst geht, *Freiheit nicht ohne Natur* und *Natur nicht ohne Freiheit* denken können und nie isoliert, sondern immer in Gemeinschaft leben, ist auch verständlich, warum es einen metaphysisch-naturphilosophisch zu nennenden, einen eher freiheits- oder vernunftphilosophischen und einen dialog- oder diskursphilosophischen Zugang zur Frage nach der Begründung dessen, was in der klassischen Tradition «Naturrecht» genannt wurde, gibt. Diese verschiedenen (hier nicht weiter in ihrem komplexen Verhältnis diskutierten) Zugänge zu dem, was mit dem Begriff «Naturrecht» angezeigt ist, können dort von Erfolg gekrönt sein, wo sie der Gefahr einer naturalistischen Verkürzung des Naturbegriffes wie auch einer subjektivistischen oder auch intersubjektivistischen Verkürzung des Vernunft- oder Freiheitsbegriffes entgehen, wie sie umgekehrt unweigerlich dann scheitern, wenn sie das komplementäre Verhältnis von Natur und Freiheit aus den Augen verlieren. Eine Aneignung des Natur-

rechts bleibt dabei vermutlich auf den Begriff der Natur, aber nicht unbedingt auf den Begriff des Naturrechts angewiesen – es gibt, wie wir bereits gesehen haben, verschiedene Weisen einer Reformulierung des Naturrechts.<sup>16</sup> Denn von zentraler Bedeutung ist die «Sache» des Naturrechts – von Bedeutung nicht zuletzt angesichts der politischen und gesellschaftlichen Fragen, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur an die Philosophie stellen und die vor allem die allgemeine Menschenwürde und die universalen Menschenrechte betreffen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch Martin KRIELE, *Das Naturrecht der Neuzeit*, in: Kurt RÖTTGERS (Hg.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag*, herausgegeben in Verbindung mit Weyma Lübke und Hans-Martin, Basel 1992, 9–25, 9f.

<sup>2</sup> [A] law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions.

<sup>3</sup> Im englischsprachigen Bereich sieht die Situation insofern anders aus, als naturrechtliches Denken in der englischen und amerikanischen rechtsphilosophischen Diskussion eine nicht unwichtige Rolle spielt. Zu denken ist hier zum Beispiel an L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago – London 1950, oder an die Werke, in denen die *New Natural Law Theory* entwickelt und verteidigt wird (vgl. hierzu auch Anm. 8). Zahlreiche weitere Beiträge mit teils sehr unterschiedlichen Perspektiven wären hier zu nennen, etwa auch die englischen Übersetzungen der Überlegungen von Jacques Maritain zum Naturrecht und zu den Menschenrechten, vgl. hier auch H. ZABOROWSKI (Hg.), *Natural Law in Contemporary Society*, Washington, D.C 2010.

<sup>4</sup> Vgl. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde* (= Werkausgabe, 6), Frankfurt/M. 1999 und sein Verständnis des Naturrechts: «Das naturrechtliche Anliegen war und ist das *Aufrechte als Recht*, so daß es an *Personen* geehrt, in ihrem *Kollektiv* gesichert werde».

<sup>5</sup> Vgl. ebd., § 3 (GW XIV, 22): «Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institution zu Pandekten.»

<sup>6</sup> Kant spricht etwa von einem einzigen «angeborenen» Recht, «welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt». Dieses Recht, das «jedem Menschen, kraft seiner Menschheit» (d.h. menschlichen Natur) zusteht, ist «Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann» (*Metaphysik der Sitten*, AB 45).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu z.B. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 575f./A 547f.: «Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.»

<sup>8</sup> Zu denken ist hier zum Beispiel an die so genannten *New Natural Law Theory* von G. GRISEZ, J. FINNIS und J.M. BOYLE. Finnis setzt sich in *Natural Law and Natural Rights* ausdrücklich mit David Humes Position auseinander und geht davon aus, dass es nicht notwendig sei, vom Sein auf ein Sollen zu schließen (vgl. 1980, 33f.). Dies stellt sicherlich einen der kontroversesten Aspekte von Finnis' Theorie dar: vgl. hierzu auch R.P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford 1999.

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992 verneint diese Frage und bemüht sich um eine andere Form der Begründung des positiven Rechts.



<sup>10</sup> Revolutionäre Züge des naturrechtlichen Denkens zeigen sich schon vorher, etwa bei der spätscholastischen Begründung des Völkerrechts; vgl. hierzu A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 21.

<sup>11</sup> Vgl. zu Augustinus' Verständnis von Naturrecht die nach wie vor wichtige Studie von K. DEMMER, *Jus Caritatis*, Rom 1961. – Zur Differenz des klassisch-vorchristlichen und des augustini-schen Naturrechtsverständnisses vgl. auch K. M. GIRADET, «Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus», in: *Rheinisches Museum* 138 (1995), 266–298. – Zu Thomas vgl. F.J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart 1999.

<sup>12</sup> A. HOLLERBACH, «Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens», in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Frankfurt/M. 1973, 9–38, 23 und 28, weist daher darauf hin, dass das Vernunftrecht bei Grotius, Pufendorf, Thomasius und Wolff seine Wurzeln in der mittelalterlichen Hochscholastik hat. Viele jüngere Arbeiten zur Geschichte des naturrechtlichen Denkens seit der Hochscholastik zeigen nicht nur dies sehr deutlich, sondern auch, dass das spätere neuscholastische Denken zumindest teilweise von Wolff abhängig ist. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 296, geht von einer bleibenden Präsenz der «Sache» des Naturrechts auch dort aus, wo nicht ausdrücklich von Naturrecht gesprochen wird.

<sup>13</sup> Dies gilt u.a. für die Philosophien Kants oder des deutschen Idealismus: Sowohl Kants Philosophie auf der einen als auch Fichtes, Schellings und Hegels Philosophien auf der anderen Seite sind in ihrer Argumentation oft von nicht explizierten Voraussetzungen abhängig, so dass ihre Argumente, sobald diese Voraussetzungen nicht nur im Hintergrund stehen, sondern vergessen sind, nicht mehr angemessen verstanden werden können.

<sup>14</sup> Man darf zum Beispiel den Beitrag der modernen Biologie – vor allem der Genetik und der Evolutionsbiologie – für die Begründung und das tiefere Verständnis der Gleichheit aller Menschen nicht unterschätzen. Es zeigt sich zunehmend die Notwendigkeit eines (in seinen Möglichkeiten und Grenzen neu zu bestimmenden) Gesprächs zwischen Vertretern des naturrechtlichen Denkens und den Sozial- und Naturwissenschaften. Zu denken ist dabei aber nicht nur an die Biologie, sondern auch an die Psychologie oder an die Staats- und Gesellschaftswissenschaften.

<sup>15</sup> Das bedeutet, dass gerade angesichts der ökologischen Krise das naturrechtliche Denken eine erneute Bedeutung erfahren sollte.

<sup>16</sup> Zu denken ist in diesem Zusammenhang auch an die Philosophie von H. Jonas, die als eine Reformulierung bestimmter Motive des naturrechtlichen Denkens gelesen werden kann, ohne dass Jonas selbst auf den Begriff des Naturrechts zurückgreift.

Dieser Beitrag erscheint auch in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

## MENSCHENWÜRDE UND MENSCHLICHE NATUR

Würde ist keine empirisch gegebene Eigenschaft. Die eigene Würde geachtet zu sehen, ist auch kein Menschenrecht. Es ist vielmehr der transzendente Grund dafür, dass Menschen Rechte und Pflichten haben. Rechte haben sie, weil sie Pflichten haben können, d.h. weil die normalen, erwachsenen Mitglieder der Menschheitsfamilie weder instinktiv in ihr Gemeinwesen eingepasste Tiere sind, noch instinktoffene, bloße Triebsubjekte, die im Interesse des Gemeinwesens durch Polizei in Schach gehalten werden müssen. Menschen können aus Einsicht, vernunftgemäß und sittlich handeln, und sie haben die Pflicht, dies zu tun. So sagt z.B. Art. 6 des Grundgesetzes: «Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht.» Dass das Elternrecht auf der Fähigkeit der Eltern beruht, ihrer Elternpflicht nachzukommen, geht daraus hervor, dass dieses Recht bei grober Vernachlässigung der Pflicht erlischt. Die Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, ist das, was wir Freiheit nennen. Wer nicht frei ist, kann für nichts verantwortlich gemacht werden. Wer aber Verantwortung übernehmen kann, hat das Recht, nicht als bloßes Objekt behandelt und physisch zur Erfüllung seiner Pflichten gezwungen zu werden. Der Sklave, der keine Rechte hat, hat auch keine Pflichten. Der Staat ist deshalb eine Gemeinschaft von Freien. Sklaven können so wenig Bürger oder Untertanen eines Staates sein wie Haustiere.

Wenn Willensfreiheit eine Fiktion ist, dann beruht der Staat auf einer Fiktion, einem «als ob», wobei es dann wichtig ist, dass die Bürger dies nicht erfahren, sondern an dieses «als ob» wirklich glauben. Menschenwürde hat keinen biologischen Grund, aber ob jemand zu denen gehört, die sie besitzen, das folgt aus der biologischen Zugehörigkeit zu einer Familie von Freien, denn verwandtschaftliche Beziehungen sind zugleich personale Beziehungen. Vater, Mutter, Schwester, Bruder, Großeltern usw. sind (im Unterschied zu den Tieren) lebenslange personale Rollen. Es kommt deshalb nicht darauf an, ob das einzelne Familienmitglied schon, noch oder überhaupt die Eigen-

*ROBERT SPAEMANN, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München.*



schaften besitzt, die uns veranlassen, von Personen zu sprechen, Eigenschaften, die phänomenal so etwas wie Würde zur Erscheinung bringen.

Die Rede von einer zu respektierenden Menschenwürde beruht auf einer eigentümlichen Ambivalenz im Gedanken eines Freiheitssubjekts. Aus dieser Ambivalenz folgen zwei unterschiedliche Vorstellungen von dem, wodurch diese Würde verletzt wird. Sie, die Würde, ist unantastbar, heißt es im Grundgesetz, und Horst Dreier schreibt mit Recht in seinem Grundgesetzkommentar, dass sei normativ, nicht deskriptiv zu verstehen. Unantastbar, das kann ja heißen, etwas kann gar nicht angetastet werden, oder aber es kann heißen, es dürfe nicht angetastet werden. Die beiden Bedeutungen hängen damit zusammen, dass der Mensch einerseits Person, Freiheitssubjekt ist und als solches durch irgendwelche Einwirkungen von außen nicht zu berühren. Die christliche Tradition hat ihr zentrales Symbol im Bild eines seiner Würde scheinbar gänzlich Beraubten, eines nackten Gekreuzigten, dem nun aber gerade als einem solchen die tiefste Verehrung entgegen gebracht wird. In dieser Tradition steht es noch, wenn bei Shakespeare der alte König Lear, von seinen Töchtern davongejagt und in Sturm und Regen auf der Straße sitzend, von dem Ritter Kent angesprochen wird, der in seinen Dienst treten möchte. Auf Lears Vorhaltung, er sei doch ein Nichts, antwortet Kent: «Es ist etwas in Eurem Gesicht, das ich gern meinen Herrn nenne.» Gerade in der tiefsten Erniedrigung kann das, was wir mit Würde meinen, am deutlichsten hervortreten.

Andererseits aber gibt es auch offenbar Handlungen, die die Würde antasten. Das kann es aber nur geben, weil Menschen nicht in einem leeren Raum schwebende Freiheitssubjekte sind, sondern eine physische und psychische Natur besitzen, in der sie sich darstellen und in der sie auch angetastet werden können, und zwar unabhängig von ihrem eigenen Willen. Lassen Sie mich hierzu einige Bemerkungen machen.

Freiheit ist ein Merkmal der Spezies *homo sapiens*. Aber die Natur des Menschen ist nicht einzig dadurch charakterisiert, dass sie Freiheitsdarstellung ist. Wir können uns vernünftige Lebewesen von anderen Sternen vorstellen, die auf diesen Planeten kommen und Menschen begegnen, deren Verhaltensweisen sie nicht verstehen. Stellen wir uns vor, diese Wesen könnten keinen Schmerz empfinden; sie selbst besäßen andere Signale, die auf beeinträchtigte Gesundheit aufmerksam machten. Sie hätten aber bei diesem Wesen den Charakter bloßer Signale, wie der Blinker am Auto, die nicht selbst schon die Tendenz zu ihrer Beseitigung enthielten. Diese Wesen könnten gar nicht verstehen, warum die absichtliche Herbeiführung solcher Signale, also absichtliche Schmerzzufügung, etwas Schlechtes sein sollte. Und wenn ein Wesen so etwas wie Schlaf nicht konnte, könnte es nicht verstehen, was systematischer Schlafentzug bedeutet. Fast alle Inhalte unseres Wollens sind natürliche Inhalte, die durch unsere kontingente Menschen-

natur vorgegeben sind. Und nur in dieser seiner kontingenten Natur ist die Würde des Menschen antastbar. Diese Natur ist eine Natur der Spezies. Darum können Menschen die Tendenzen anderer Menschen verstehen, und nur darum die konfligierenden Interessen sozusagen evaluieren und zu einem gerechten Ausgleich bringen. Andernfalls würde nur die Intensität eines Wunsches zählen, so abwegig und absurd dieser Wunsch uns erscheinen mag. Und es könnte sich jemand in seiner Menschenwürde verletzt fühlen, wenn der Intensität seines Wunsches nicht Rechnung getragen wird. Wir können Wünsche und Interessen nur evaluieren, weil wir die gleiche Natur besitzen. Sogar die Verteidiger der Euthanasie kommen ohne solche Evaluierungen nicht aus. Wenn nur der Suizidwunsch als solcher zählt, dann dürfte man nicht den Wunsch eines jungen unglücklichen Verliebten zurückweisen, ihm beim Suizid aktiv behilflich zu sein. Den Einwand, man dürfe in solchen Fällen damit rechnen, dass die Person nach einer Zeit anderen Sinnes werde, kann diese Person zurückweisen mit dem Argument: «Ich will nicht, dass die Zeit meine Identifizierung mit dieser Liebe annagt, ich will als der sterben, der ich jetzt bin.» Wenn es überhaupt dem Menschen zusteht, einen anderen auf dessen Wunsch hin zu töten, und wenn die Würde des Menschen nur in seiner von aller Natur abgelösten Freiheit besteht, dann ist es ein unzulässiger Paternalismus, Suizidwünsche dieser Art überhaupt zu evaluieren. Warum soll ein Mensch nicht das Recht haben, als der sterben zu wollen, der er jetzt ist? Ich erinnere noch an ein anderes, diesmal reales Beispiel, den Kannibalen von Rothenburg, der den Wunsch hatte, einen Menschen zu töten und anschließend zu verzehren, und der im Internet jemanden fand, der den komplementären Wunsch hatte, getötet und verzehrt zu werden. Die Sache geschah. Der Mann wurde wegen Mord angeklagt. Seine Verteidigung war sehr einfach: *Volenti non fit iniuria*. Niemandem ist hier etwas widerfahren, das er nicht gewollt hat. Der Staat hat nicht das Recht, solche Wünsche zu bewerten und ihre Erfüllung zu bestrafen. Wenn er gleichwohl bestraft wurde, dann deshalb, weil das Gericht die Wünsche evaluierte, und zwar aufgrund von Maßstäben, die so etwas wie eine Natur des Menschen unterstellen, in der die Menschenwürde trotz Zustimmung angetastet wird.

Wenn wir das Verhalten des Kannibalen als pervers missbilligen, dann unterstellen wir einen normativen Begriff des Natürlichen als des «Normalen». Ohne einen Begriff von Normalität kommen wir beim Umgang mit Lebendigem nicht aus. Im Bereich der Physik gibt es nicht so etwas wie Normalität, es gibt nur das strikte Naturgesetz, das keine Ausnahmen duldet. Wenn ein Planet von der vorausberechneten Bahn abweicht, sprechen wir nicht von einem falschen Verhalten des Planeten, sondern wir fühlen uns veranlasst, die Parameter unserer Berechnung zu korrigieren. Es gibt im Bereich des Unlebendigen nichts Richtiges oder Falsches. Wenn aber ein



Hase mit drei Beinen geboren wird, wenn eine Löwenmutter ihren Jungen das Jagen nicht beibringt oder wenn für einen Primaten Individuen des anderen Geschlechts nicht jene Anziehungskraft besitzen, auf der die Fortexistenz der Gattung beruht, dann sprechen wir von Abweichungen, Anomalitäten oder Defekten. Die Anpassung tierischen Verhaltens an seine Umwelt beruht darauf, dass das Tier mit bestimmtem Verhalten anderer Tiere rechnet, d.h. mit Normalität. So auch können wir nur deshalb im Straßenverkehr zurecht kommen, weil wir damit rechnen, dass sich normalerweise andere Verkehrsteilnehmer normal verhalten. Und so auch können wir nicht aus Achtung vor der Menschenwürde Menschen ohne Rücksicht auf ihre sexuelle Orientierung gleich behandeln. Wer einen Pädophilen als Kindergärtner einstellt, handelt fahrlässig. Die sexuellen Begierden des Pädophilen können nicht auf eine Stufe gestellt werden mit denen eines normal Veranlagten. Seine Menschenwürde achten heißt nicht, seine speziellen Neigungen als Ausdruck dieser Würde zu achten. Wir müssen ihm vielmehr zumuten, auf die Befriedigung dieser Neigung definitiv zu verzichten. Die Erfüllung fügt nämlich dem Kind einen seelischen Schaden zu, der es später an einem Leben hindert, das wir wiederum «normal» nennen. Ohne diesen Begriff des Normalen könnten wir nicht antworten auf die Frage, warum denn das Interesse des Kindes Vorrang haben soll gegenüber dem Interesse des Pädophilen. Auch dieser kann ja behaupten, es werde ihm Schaden zugefügt, wenn er auf die Befriedigung seiner Neigungen verzichten muss. Die Antwort kann nicht lauten, dass prinzipiell das Interesse eines Kindes Vorrang hat vor dem Interesse eines Erwachsenen, sondern dass die beiden Interessen eben nicht auf der gleichen Stufe stehen. Das eine, das Interesse an einem normalen Leben, ist ein normales Interesse, das Interesse des Pädophilen ist es nicht.

Die bis heute kanonische Auslegung des Grundgesetzes sieht die Respektierung der Menschenwürde unter Rückgriff auf Kant darin, dass jeder Mensch bei allen ihn direkt oder indirekt betreffenden Handlungen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck behandelt wird. Wichtig ist hier das «nur» zu betonen. Menschen können ja nur in Gesellschaft leben, wenn sie einander ständig als Mittel zu Zwecken gebrauchen. Verletzung der Menschenwürde geschieht dann, wenn jemand auf seine Funktion im Interesse anderer reduziert wird und dabei die Wechselseitigkeit solcher Instrumentalisierung ausgeschlossen wird. Das geschieht z.B. durch sogenannte sittenwidrige Verträge. Jemand kann kraft seiner Freiheit über sich selbst verfügen. Er kann Versprechen geben, zum Beispiel Eheversprechen oder Mönchsgelübde, die über sein ganzes Leben verfügen. Aber in unserer Rechtsordnung müssen solche Verträge bürgerlich-rechtlich widerrufbar sein. Darum ist z.B. ein Unterwerfungsvertrag nichtig, durch den jemand sich in Sklaverei begibt und auf sein Recht, anderen Sinnes

zu werden, definitiv und mit der Absicht auf Rechtswirksamkeit verzichtet. Der Staat schützt hier die Freiheit gegen den Menschen selbst, der bereit ist, auf sie zu verzichten. Dieser Verzicht ist möglich. Er kann sogar höchster Ausdruck von Freiheit sein. Und die Kirche kann solche Versprechen als irreversibel behandeln und damit auf der Freiheit des Menschen insistieren, über das Ganze seines Lebens zu verfügen. Wichtig ist nur, dass die Kirche zur Durchsetzung dieses Rechts des Menschen nicht den staatlichen Arm benutzen kann. Die Personalität des Menschen hat eine zeitliche Dimension. Sie beginnt und sie endet irgendwann. Es gehört zur Eigentümlichkeit menschlicher Personen, dass sie eine Biographie besitzen, dass sie sich über einen langen Zeitraum hinweg identifizieren können mit jedem Stadium ihrer natürlichen Existenz. So sagen wir: «Ich wurde dann und dann gezeugt», «meine Eltern haben erwogen, mich abzutreiben», «ich wurde dann und dann geboren», «ich werde vielleicht in hohem Alter nicht mehr bei klarem Bewusstsein sein», oder «ich war dann und dann bewusstlos». Das Personalpronomen «ich» bezieht sich nicht auf «ein Ich» – eine Erfindung von Philosophen –, sondern auf einen natürlichen Organismus, der zu existieren beginnt, sobald sich eine DNA gebildet hat, der gegenüber dem Organismus der Mutter selbständig ist und sich vom Augenblick der Zeugung an kontinuierlich autonom entfaltet. Die menschliche Person ist nicht das Aggregat der Zustände, die sie durchläuft, sondern es ist immer die eine identische Person, die diese Zustände durchläuft. Kant hat das auf den Punkt gebracht, indem er schreibt: «Da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen, so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben.» Was aber das Ende des Lebens betrifft, so wird hier oft der Begriff der Menschenwürde im Zusammenhang mit Euthanasie benutzt und unter menschenwürdigem Sterben die Selbsttötung verstanden. Ich diskutiere hier nicht die Frage der moralischen und rechtlichen Beurteilung des Selbstmords. Es ist absurd, Selbstmordversuch unter Strafe zu stellen, es ist aber ebenfalls absurd, von einem «Recht auf Selbsttötung» zu sprechen. Die Wahrheit ist: Wer sich tötet, entzieht sich jenem sozialen Gefüge, innerhalb dessen von so etwas wie Recht und Rechten die Rede sein kann. Er begibt sich außerhalb der Rechtssphäre. Dies zu können – nicht, es zu tun – gehört zu dem, was die Person auszeichnet. Ganz anders mit der Tötung auf Verlangen. Sie ist eine Handlung nicht außerhalb, sondern innerhalb der Rechtssphäre und muss strafrechtlich sanktioniert bleiben. Macht man aus der Selbsttötung ein Recht, dann hat das schlimme Folgen. Dann trifft den Träger dieses Rechtes die Verantwortung für alle Folgen, alle Belastungen



persönlicher und finanzieller Art, die sich daraus ergeben, dass er von diesem Recht keinen Gebrauch macht. Dadurch entsteht mit logischer Notwendigkeit ein unzulässiger Druck auf den Kranken oder Alten. Von der Verantwortung ist der Patient nur frei, wenn es für ihn gar keine rechtliche Möglichkeit gibt, seine Tötung durch andere zu erreichen. Kein Mensch kann von einem anderen verlangen zu sagen: «Dich soll es nicht mehr geben.» Ein unwiderruflicher Unterwerfungsvertrag ist ein unsittlicher und deshalb unwirksamer Vertrag. Ein Tötungsvertrag ist in dem Augenblick, wo er ausgeführt wird, vollständig irreversibel. Damit ist er in noch höherem Maße ein unsittlicher Vertrag als der, mit dem sich jemand in Sklaverei begibt. Die Vokabel «Befreiung» ist für diese Handlung unpassend. Denn das Ziel und Ende jeder Befreiungstat ist Freiheit. Ziel und Ende der Tötung auf Verlangen ist aber die Beseitigung des Subjektes möglicher Freiheit, die Nicht-Existenz. Menschenwürdiges Sterben ist ein von Menschen begleitetes, behütetes und vor großen Schmerzen bewahrtes Sterben. Es ist ebenso menschenunwürdig, das Leben des Menschen durch medizinische Maßnahmen, z.B. künstliche Ernährung, über jedes vernünftige Maß hinaus zu verlängern wie es menschenunwürdig ist, den Tod absichtlich herbeizuführen. In beiden Fällen ist der Patient nicht mehr wirklich Selbstzweck. Darauf aber kommt es bei der Menschenwürde an. Menschenrechte sind nicht unbedingt. Sie können sich gegenseitig einschränken. So findet das Recht auf Forschungsfreiheit oder auf Kunstfreiheit seine Grenze am Recht auf Eigentum. Der Künstler darf nicht Wände bemalen, die ihm nicht gehören. Der Forscher darf sich nicht im Interesse seiner Forschung fremden Eigentums bemächtigen oder Menschenleben opfern. Aber auch das Eigentumsrecht hat wiederum Grenzen. Menschenwürde dagegen kennt keine Kompromisse. Sie verlangt, dass auch bei einer Einschränkung von Rechten immer die Frage sein muss, ob in die Gerechtigkeitserwägungen, die diese Einschränkung fordern oder erlauben, das Interesse der in ihrem Recht eingeschränkten auf unparteiliche Weise eingeht, d.h. ob die Einschränkung vor dem Beeinträchtigten als zumutbar gerechtfertigt werden kann – vorausgesetzt, der Betreffende ist selbst gerecht denkend. Menschenwürde kann nie gegen Menschenwürde stehen. Wenn meine Interessen zurückstehen müssen hinter denen eines anderen, dann bedeutet das so lange keine Verletzung meiner Würde, als diese Verletzung mir gegenüber gerechtfertigt werden kann. Würde eines Menschen ist dann verletzt, wenn es offen oder stillschweigend heißt: Auf ihn kommt es nicht an. Die kantische Selbstzweckformel kann auch vereinfacht so abgewandelt werden: Auf jeden kommt es an.

REMI BRAGUE · PARIS / MÜNCHEN

## NATÜRLICHES UND GÖTTLICHES GESETZ

Die beiden Begriffe, die im Titel einander gegenübergestellt sind, sind heute, wenn ich mir die Ironie erlauben darf, nicht die populärsten. Schon der Begriff des natürlichen Gesetzes wird nicht gerne gesehen. Ganz zu schweigen von dem eines göttlichen Gesetzes. Beiden gemeinsam ist eine negative Konnotation: Weder der eine noch der andere ist auf den Menschen bezogen. Die Vorstellung von etwas, das nicht im engeren Sinne menschlich wäre und dem Menschen sein Gesetz auferlegt, ist für viele unserer Zeitgenossen unerträglich geworden.

Es ist dabei nicht von Bedeutung, ob dieses Nicht-Menschliche unterhalb oder oberhalb des Menschlichen angesiedelt ist, ob es dieses fundiert oder übersteigt. Wir haben uns tatsächlich daran gewöhnt, uns die Natur als irgendwo «darunter» liegend vorzustellen, während die Sphäre des Göttlichen oft «oberhalb» verortet wird. Das sind nur Bilder, aber sie haben eine tiefe Bedeutung. Man müsste sie der Kritik unterziehen, wozu hier nicht der Ort ist.

Ich beginne mit einigen Präzisierungen zum Begriff des «natürlichen Gesetzes». Er ist für uns inzwischen schwer zu verstehen, weil sich unsere Vorstellung des Natürlichen gewandelt hat. Für uns hat der Begriff der Natur wie auch das zugehörige Adjektiv nicht mehr dieselbe Bedeutung, wie für diejenigen, die diesen zuerst verwendet haben.

Für den Menschen von heute bedeutet «natürliches Gesetz» im Großen und Ganzen drei Dinge:

(a) zum einen die Konstanten, wie sie aufgrund der wissenschaftlichen Erforschung der Naturphänomene erkannt und mit mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Man nennt sie auch die «Naturgesetze» oder die «physikalischen Gesetze»;

*RÉMI BRAGUE, geb. 1947 ist Professor für mittelalterliche Philosophie an der Universität Sorbonne und Lehrstuhl-Inhaber für die Philosophie der Religionen Europas an der LMU München. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*



(b) zum anderen das «Gesetz des Dschungels», die unterstellte Ursituation des Menschen im Kampf um das Überleben und in der alles beherrschenden Sorge um Selbsterhaltung;

(c) schließlich die Begrenzungen des Menschen durch die Biologie, wie die Notwendigkeit für den Einzelnen, sich zu ernähren, und für die Gattung, sich fortzupflanzen.

Als der Begriff des natürlichen Gesetzes bei den Philosophen der stoischen Schule aufkam, war der Naturbegriff der einer kosmischen Ordnung.<sup>1</sup> Diese Ordnung unterschied sich im Übrigen nicht wesentlich von dem, was die Stoiker Gott nannten. Sie war ausgerichtet auf das Erlangen des Guten: Die Selbstsorge war nicht losgelöst von der Sorge um das, was im Menschen das höchste «Selbst» ist, nämlich seine Vernunft. Das natürliche Gesetz, das Gesetz der Vernunft und das göttliche Gesetz fielen deshalb im Wesentlichen in eins.

Im Mittelalter findet sich die am meisten ausgereifte Theorie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Sie leistete eine eigene Synthese der bisherigen Überlegungen von Juristen wie Theologen. Der Naturbegriff, auf der diese fußt, ist nicht zu verwechseln mit dem, was wir heute unter «der Natur» verstehen, sondern eher im Sinne von Redewendungen wie – im Französischen – «die Natur...» dieser oder jener Sache.

Die Natur ist das, was durch die *Definition* einer Wirklichkeit ausgedrückt wird. Nach den elementaren Regeln der traditionellen Logik stößt man auf die Definition einer Sache, indem man die Kategorie sucht, zu der diese Sache gehört, und dann ein herausstechendes Merkmal, das sie allein aufweist und einen idealerweise auf alle anderen Eigenschaften dieser Sache aufmerksam werden lässt. In der Fachsprache: Man sucht die «nächst höhere Gattung» und den «artbildenden Unterschied». Im Falle des Menschen würde man sagen, dass der Mensch ein lebendes Wesen ist, ein «Tier», wenn man so will. Er unterscheidet sich von den anderen Lebewesen, oder – wenn man so will – von den «Tieren», durch eine Fähigkeit, die ihm eigen ist. Unter der Voraussetzung, dass sie über die Fähigkeit zum berechnenden Handeln (*ratio*) hinausgeht, kann man sie «Vernunft» nennen; dazu gehört das Vermögen zum Nachdenken über das, was man tun soll, wie auch zu freien Entscheidungen – mit allen Konsequenzen dieser Fähigkeit, wie die Macht, die Welt durch die Technik zu verändern und die Zukunft zu gestalten.

Aus diesem Blickwinkel ist die Natur des Menschen nicht das ihm Angeborne – etwa im Unterschied zu dem, was er erworben hat. Und diese «Natur» steht in keinerlei Gegensatz zu dem, was man «Kultur» nennt, auch wenn sich Abiturienten dies inzwischen so merken.

Dieser Naturbegriff im Sinne des Rohzustandes einer Sache stammt von Epikur und wurde im 17. Jahrhundert von den Begründern der modernen politischen Philosophie, vor allem von Thomas Hobbes, aufgegriffen. Er

beruht auf der Fiktion eines «Naturzustands», in dem der Mensch nur von seinem Selbsterhaltungstrieb beherrscht wird, der unter Umständen zum andauernden Krieg aller gegen alle führt. Aus diesem Zustand kann man sich nur mit dem Konstrukt einer Art Vertrags befreien.

Ein Philosoph am Ende dieser Epoche hat sehr wohl gesehen, was mit dieser Neudefinition auf dem Spiel steht. Leibniz schreibt: «Aristoteles [hatte] den der menschlichen Natur am meisten entsprechenden Zustand im Auge [...] Herr Hobbes aber nennt *natürlichen Zustand* den Zustand, der am wenigsten Kunst enthält.» Er fährt mit einer kritischen Bemerkung fort, die, wie es seine Art ist, von hinterhältiger Freundlichkeit ist: «indem er möglicherweise dabei übersieht, daß die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit auch die Kunst einbegrift».<sup>2</sup>

Was geschieht hingegen, wenn man die menschliche Natur mit den beiden Dimensionen ihrer Definition zu beschreiben versucht? Man gelangt zu einem natürlichen Gesetz, bei dem entweder der Akzent auf die nächsthöhere Gattung gelegt wird («Tier») oder auf den artbildenden Unterschied («Vernunftbegabung»). Mit Blick auf das «Tierische» im Menschen trifft all das zu, was Hobbes gesehen hat, vor allem die Sorge um Selbsterhaltung, eine Sorge, die bei einem gefährdeten und bedürftigen Wesen in hohem Maße gerechtfertigt ist. Aber dort, wo man die Rationalität und ihre Konsequenzen betont, wird das natürliche Gesetz auch zum Gesetz der Vernunft.<sup>3</sup>

Die beiden Dimensionen liegen darüber hinaus nicht auf derselben Ebene. Schauen wir uns die Definition des Menschen noch einmal an. Es ist deutlich, dass der artbildende Unterschied («Vernunftbegabung») uns mit Blick auf die Frage nach dem Menschen weiter hilft als die nächsthöhere Gattung («Tier»). Wenn wir versuchen, den Menschen von dem zu unterscheiden, was nicht Mensch ist, werden wir schnell die Vernunftbegabung und nicht das «Tierische» als Kriterium wählen.

Dieses Vorrecht des artbildenden Unterschieds gegenüber der nächsthöheren Gattung betrifft nicht nur die Logik des Erkennens. Dies hat zur Konsequenz, dass das «natürliche Gesetz» im Sinne des Versuchs der Bewahrung des Individuums und der Art dem «natürlichen Gesetz» im Sinne des Gesetzes der Vernunft nicht einfach gegenüber gesetzt ist. Es ist diesem sozusagen anvertraut. Es ist die Aufgabe der Vernunft, den besten Weg zu seiner Bewahrung zu finden. Die Vernunft muss die Natur beschützen. Die Vernunft muss die Sorge um Selbsterhaltung mit anderen Gesichtspunkten versöhnen, denen sie diese in bestimmten Fällen unterordnen muss.

Der Begriff eines göttlichen Gesetzes ist unserer Art zu denken, wenn überhaupt, heute noch fremder. Er erinnert zwangsläufig an den Begriff der Theokratie, das bevorzugte Schreckgespenst unserer Demokratien.



Ich beginne genau mit diesem Begriff der Theokratie. Wir verstehen darunter oft genug eine klerikale Staatsform. Historisch gesehen hat sich eine solche Staatsform nur sehr selten verwirklicht, man kann sich sogar fragen, ob es sie je außerhalb der Alpträume ihrer Feinde gegeben hat. Vielleicht haben wir zu unserer Zeit die paradox anmutende Gelegenheit, in der heutigen Staatsform des Iran die Annäherung an eine Theokratie vorzufinden. Die religiösen Führer verfügen tatsächlich über einen beträchtlichen Teil der politischen Macht, entweder direkt oder vermittelt durch den «Wächterrath». Dieser hat die Aufgabe zu überprüfen, inwieweit die Kandidaten wichtiger Ämter mit der islamischen Orthodoxie und ihre Entscheidungen mit dem Islam übereinstimmen.

Man muss daran erinnern, dass das Wort «Theokratie» nicht immer abwertend gemeint war. Ganz im Gegenteil wurde es in der Absicht geprägt, um zu rühmen. Zum ersten Mal verwendet hat es der jüdische Historiker Flavius Josephus, der im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung das Judentum verteidigen wollte. Er sang das Hohelied auf das, was Mose begründet hatte, indem er hervorhob, dass das jüdische Volk weder in einer Monarchie, noch in einer Demokratie oder irgendeiner anderen bisher bekannten Staatsform lebt, sondern unmittelbar unter der Autorität Gottes. Diese begründet etwas, was er sich nicht scheute, «Theokratie» (*theokratia*) zu nennen.<sup>4</sup> Es fällt auf, dass die Figur des Göttlichen, die hier ins Spiel kommt, diejenige eines Gesetzgebers ist. Weil es ein göttliches Gesetz gibt, gibt es eine Theokratie.

Aber habe ich nicht, indem ich an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes erinnere, den Begriff des göttlichen Gesetzes enger denn je an die Theokratie geknüpft? Wäre diese Bedeutung des Wortes nicht den bereits existierenden islamischen Regimen wie auch all jenen willkommen, die davon träumen, ein solches göttliches Gesetz anzuwenden, das man *Scharia* nennt?

Man sollte etwas Abstand gewinnen und einen Blick auf die Geschichte des westlichen Rechtsdenkens werfen. Wir halten dabei fest, dass der Begriff des göttlichen Gesetzes weit davon entfernt ist, ausschließlich Besitztum eines mehr oder weniger fernen und mehr oder weniger komplizierten Orients zu sein. Er ist präsent in den Quellen unserer westlichen Zivilisation, und zwar in deren *zwei* Quellen, nicht nur in «Jerusalem», sondern auch in «Athen», nicht nur in der Bibel, sondern auch bei Sophokles, Platon, Cicero etc.<sup>5</sup> Griechenland, das Heimatland der Demokratie, ist auch der Geburtsort des Begriffs des göttlichen Gesetzes. Und er hat die Entwicklung des europäischen Denkens während seines gesamten Weges begleitet, bis zu einem vergleichsweise jungen Datum. Der letzte wichtige Autor, der ein «göttliches Gesetz» in der Reihe der verschiedenen Gesetzesarten gesehen hat, ist John Austin, Schüler von Jeremy Bentham, in seinen Vorlesungen über die Rechtswissenschaft von 1832.<sup>6</sup>

Auch wenn dieser Begriff also Teil unseres intellektuellen Handwerkszeugs ist, hat er sich in Europa anders entwickelt als in der islamischen Tradition. Man müsste die beiden Traditionen miteinander eingehender vergleichen. Ich beschränke mich auf einen kurzen Blick auf die Zusammenfassung des Thomas von Aquin. In seinem Traktat über das Gesetz unterscheidet dieser, wie man weiß, vier Arten: ewiges, natürliches, göttliches und menschliches Gesetz.<sup>7</sup>

Die erste Art, die er als Erster unterschieden hat, ist nichts anderes als das Gesetz, das Gott selbst ist und dem er, in gewisser Weise, selbst unterstellt ist: nämlich die Liebe.

Das natürliche Gesetz, das danach kommt, ist die Art und Weise, durch die die vernünftigen Geschöpfe an diesem ewigen Gesetz Anteil haben (*participatio legis aeternae in rationali creatura*). Es tut dies als vernünftiges, indem es sich mit Hilfe der Vernunft, die ihre Natur ist, das ewige Gesetz aneignet.

Der Begriff des «göttlichen Gesetzes», der an dritter Stelle kommt, wird dadurch bereichert. Das Wort bezeichnete gewöhnlich den Inhalt des Alten und des Neuen Testaments, vor allem deren Gesetzestexte. Allerdings muss man beachten, dass das natürliche Gesetz ebenfalls göttlich ist, weil es das ewige Gesetz widerspiegelt.<sup>8</sup> Zudem haben die Weisungen in den Büchern der Bibel die Aufgabe, an das natürliche Gesetz zu erinnern. Die Göttlichkeit des Gesetzes hängt also nicht an der Art und Weise, wie sie kommuniziert wurde, durch die Offenbarung, sondern vielmehr an der Art und Weise, mit der sie indirekt die Natur des Schöpfergottes selbst widerspiegelt.

Das menschliche Gesetz, das vierte nach der Unterscheidung des Thomas, besteht in der Vielfalt der mehr oder weniger bewussten und mehr oder weniger gelungenen Versuche der Menschen, die Anforderungen des natürlichen Gesetzes für die Gemeinschaft, in der sie leben, anzupassen.

Gewiss setzen wir bei unseren Versuchen, gerechte Gesetze zu schaffen, nicht mehr auf den Begriff des göttlichen Gesetzes. Wir ziehen es vor, vom Gewissen zu sprechen. Dies ist das Ergebnis einer langen und bewegten Geschichte, die man bereits versucht hat nachzuerzählen und die ich hier nicht wiederholen kann.<sup>9</sup> Sind wir auf diese Weise dem Begriff der Theokratie entkommen – verstanden im ursprünglichen Sinne, dass Macht allein von Gott kommt? Man könnte hier daran erinnern, dass die Vorstellung des Gewissens lange als eine Spur von etwas im Menschen betrachtet wurde, das den Menschen übersteigt und genau genommen göttlich ist. Wir haben in der Schule alle die berühmte Passage gelesen, in der Rousseau seinen Kaplan aus den Savoyen sagen lässt: «Gewissen, göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme».<sup>10</sup> Das Gewissen als göttlich zu bezeichnen ist aber nichts Neues, und schon gar nichts, was der Moderne eigen ist. Man findet eine solche Bindung des Gewissens an das Göttliche sehr wohl be-

reits in der Antike und im Mittelalter, bei den Heiden wie bei den Kirchenvätern und den Scholastikern.

Der Erste, der diese beiden Bereiche ausdrücklich miteinander verbunden hat, war vermutlich der heidnische Philosoph Seneca, ein Stoiker, der schreibt: «Gott (oder: ein Gott) ist Dir nahe, ist mit Dir, ist in Dir. [...] Ein heiliger Geist wohnt in uns, der darauf achtet und zur Kenntnis nimmt, was wir Gutes und Böses tun» (*prope est a te deus, tecum est, intus est. [...] sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*).<sup>11</sup> Die ersten Worte erinnern in auffälliger Weise an eine berühmte Stelle im Pentateuch über Gottes Weisung. Das Gebot ist «ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen» (Dtn 30,14).

Der Übergang vom Heidentum zum Christentum hatte für diese Vorstellung keine Konsequenzen. Paulus hat im Gegenteil diesen Begriff des Gewissens (*suneidèsis*) vom Stoizismus übernommen und in ihm eine Entsprechung des Mosaischen Gesetzes für die Heiden gesehen (Röm 2,15). Dieses stammt von Gott und man kann mit einem Analogieschluss annehmen, dass das Gewissen ebenfalls göttlicher Herkunft ist.

Der heilige Augustinus hat die Stimme des Gewissens ausdrücklich mit der Gottes gleichgesetzt: «So verdorben sie auch sein möge und deshalb nur noch zu wenig Vernunft in der Lage wäre: Es gibt keine Seele, in der nicht Gott spräche. [...] Wer hätte das natürliche Gesetz in die Herzen der Menschen eingeschrieben, wenn nicht Gott?» (*nullam esse animam, quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus. [...] Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*).<sup>12</sup> Die Vorstellung des Göttlichen, die den verschiedenen Theorien des Gewissens zugrunde liegt, variiert gewiss in extremer Weise, vom göttlichen Feuer der Stoiker bis zum Gott der Bibel, der in die Geschichte eingreift. Aber das Wesentliche, die Verknüpfung mit dem Gewissen, scheint bei allen Variationen hervor.

Unabhängig davon, ob also die grundlegende Vorstellung die des Gesetzes oder die des Gewissens ist, haben beide theologische Fundamente. Auch wenn man den letzten Ursprung gerechter Rechtsvorschriften lieber im Gewissen und nicht im göttlichen Gesetz verankern will, entgeht man deshalb nicht der Notwendigkeit eines Fundaments im Göttlichen. Der Theokratie entkommt man, wenn man so will, nicht so leicht.

Das ist auch so im Fall unserer Demokratien. Es wird vorausgesetzt, dass der Wille des Volkes das Gesetz begründet. Das Volk besteht aus freien menschlichen Wesen, die wissen, was sie tun müssen, weil sie die Stimme ihres Gewissens vernehmen. Ihr überlegter Wille drückt sich in ihren Entscheidungen und vor allem in ihrem Stimmverhalten aus. Deshalb sollte man auch das bekannte Sprichwort ernst nehmen, das wir noch auf Latein zitieren: «Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes».<sup>13</sup> Das ist nicht nur



so dahin gesagt. Kardinal Nikolaus von Kues hat im 15. Jahrhundert die Bedeutung der Konzilien für die Unfehlbarkeit der Kirche unterstrichen. Er begründete seine Überzeugung, indem er zeigte, dass das Kriterium des göttlichen Charakters einer Entscheidung darin besteht, dass das Volk mit ihr einverstanden ist. Er schreibt: «Weil alle Menschen und ihre Rechte, die von Natur aus gleich sind, eine gemeinsame Herkunft haben, gibt es im Volk einen göttlichen Samen, so dass jede Autorität [...] als göttlich anerkannt wird, wenn sie dem Einvernehmen der Untertanen entspringt».<sup>14</sup>

Kann die Demokratie auf längere Sicht Bestand haben, wenn man nicht mehr davon ausgeht, dass jeder Mensch das Ebenbild Gottes ist, und wenn nicht jeder Mensch, jenseits etwa seiner intellektuellen und wirtschaftlichen Tüchtigkeit, in seiner Freiheit, die in ihm die Ebenbildlichkeit Gottes ausmacht, irgendetwas Heiliges besitzt? Eine große Frage...

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die islamische Vorstellung eines göttlichen Gesetzes. Ein Gesetz zu erlassen, bedeutet dem Islam zufolge, menschlichen Handlungen einen gleichermaßen rechtswirksamen wie moralischen Wert (*hukm*) zuzuschreiben, der es erlaubt zu sagen, welche Handlung geboten, lobenswert, moralisch indifferent, tadelnswert oder verboten ist. Die einzige Instanz, die in der Lage ist, menschliche Handlungen entsprechend einzuteilen, ist niemand anderes als Gott selbst. Der einzige Gesetzgeber (*hakīm*), den es geben kann, ist Gott. Das sagt beispielsweise al-Ghazālī in seinem Traktat über die Prinzipien des islamischen Rechts.<sup>15</sup> Er drückt damit nur eine allgemeine Überzeugung aus. In bestimmten Fällen, die nicht sehr zahlreich sind, hat Gott selbst im Koran Gesetze erlassen. In der überwältigenden Zahl der Fälle muss man die Vorschriften sowohl aus den Äußerungen als auch den Taten Mohammeds ableiten – den Hadith – und aus anderen Quellen, deren Natur und Bedeutung sich den Rechtsschulen zufolge unterscheiden. Das System der Vorschriften, das sich in letzter Instanz auf diese göttlichen und menschlichen Grundlagen gründet, bildet die *Sharia*.

In allen Fällen reicht das menschliche Gewissen ohne weitere Hilfestellung nicht für eine angemessene Bestimmung dessen aus, was gut und böse ist.<sup>16</sup> Das liegt daran, dass es im Islam keinen Naturbegriff gibt und damit auch keine Vorstellung eines natürlichen Gesetzes, das sich auf diesem Begriff gründen könnte. Der Islam spielt tatsächlich die Natur gegen die Geschichte aus. Er behält einerseits genau so viel von der Natur bei, um die Geschichte überflüssig zu machen: Der Islam wird als etwas wie eine «natürliche» Religion (*fitra*) der Menschheit angesehen; in der Folge ist es für ihn nicht notwendig, dass Gott in die Geschichte eingreift, sei es als Befreier Israels, sei es als fleischgewordenes Wort. Er begnügt sich damit, sein Gesetz zur Erde zu senden. Im Gegenzug setzt der Islam andererseits gerade

so viel auf die Geschichte, dass die Natur überflüssig wird: Die Welt ist das Ergebnis einer Folge ununterbrochener Augenblicke, während derer Gott sie je neu schafft, nachdem er sich zu der Gewohnheit verpflichtet hat, in den meisten Fällen denselben Dingen dieselben Eigenschaften zukommen zu lassen; daher muss er den Dingen keine beständige Natur verleihen, aus der ihre Taten und ihre Reaktionen entspringen.

Es ist deshalb wichtig zu sehen, in welchen Punkten das christliche Abendland und der Islam sich treffen und in welchen sie sich unterscheiden. Es gibt keine Meinungsverschiedenheit mit Blick auf die göttliche Herkunft der Gesetzgebung. Beide gründen oder gründeten diese letztlich im Göttlichen. Für beide ist das Gesetz letztlich das Gesetz Gottes. Im Gegenzug sind die zugrundeliegenden Vorstellungen dessen, was ein Gesetz ist und welche Rolle Gott spielt, sehr weit voneinander entfernt. Genauso weit entfernt, wie das, was die beiden Religionen unter Wort Gottes verstehen. Für das Christentum spricht Gott in der Geschichte durch die Stimme des Gewissens und durch das Leben Jesu, dem Mensch gewordenen Wort Gottes (Joh 1,1.14); im Islam spricht Gott durch die geschriebenen Worte des Koran.

Ich bestehe darauf: Diese Vorstellungen des Wortes Gottes und damit des göttlichen Gesetzes sind von Anfang an verschieden. Die Christenheit und der Islam waren in diesem zentralen Punkt *nie* einig, auch nicht im Mittelalter. Vielleicht waren sie sogar nie so weit voneinander entfernt wie im Mittelalter. Vielleicht entsprechen sogar bestimmte Aspekte der *modernen* politischen Theorien mehr den islamischen Wertvorstellungen als die Theorien des Abendlands während des Mittelalters.<sup>17</sup> Wir müssen uns deshalb von der zu einfachen Vorstellung vieler Medien lösen, der Islam bleibe dem Mittelalter verhaftet, als handle es sich nur um eine «mittelalterliche» Kultur, die die Wende, die das Abendland in die Moderne geführt hat, nicht recht gemeistert habe.

Am Schluss möchte ich gerne eine provokante Frage stellen: Kann es auf lange Sicht eine andere Ordnung als die Theokratie geben? Eine solche Frage ist für unsere Demokratien, die auf solche Staatswesen von oben herabschauen, weil sie diese als aufklärungsfeindlich ansehen, ein wenig skandalös. Man wird begreifen, dass ich darunter keine politische Staatsform verstehe, und noch weniger den besonderen Fall eines klerikalen Regimes. Man kann sich sogar fragen, ob ein solches Staatswesen außerhalb der – retrospektiven oder prospektiven – Phantasie jener, die es herbeisehnen oder sich davor fürchten, je existiert hat. Selbst nach der islamischen Geschichtsschreibung hat der Zustand, als Mohammed in Medina gleichzeitig Oberbefehlshaber, Oberhaupt eines wenig entwickelten Staates und direkter Überbringer der Gebote Gottes war, nur ein Jahrzehnt angedauert.

Die Frage wird noch heikler, wenn man «Theokratie» im ursprünglichen Sinne des Wortes versteht, nämlich als eine Staatsform, in der die Regeln des menschlichen Handelns als auf göttlichem Fundament basierend betrachtet werden. Dieses Fundament kann islamisch das Gesetz sein, das auf den von Allah diktierten Geboten beruht; es kann christlich das Gewissen als Stimme Gottes im Menschen sein. Auf dieser Ebene macht das kaum einen Unterschied.

Anders gesagt: Ist das göttliche Gesetz nicht ein Spezialfall unter den Gesetzen anderer Herkunft? Und damit ein Grenzfall vor der endgültigen Auslöschung? Oder ist so etwas wie ein göttliches Gesetz im Grunde in letzter Instanz die notwendige Bedingung für jedes Normensystem?

In der Moderne gibt es die Tendenz, den Ursprung der politischen Legitimation im stillschweigenden Vertrag zwischen den Bürgern zu sehen. Bestimmte zeitgenössische Autoren, die sogar ultra-modern sind, gehen, ob bewusst oder unbewusst, sogar noch einen Schritt weiter: Ein Vertrag dieser Art sei der Ursprung welcher Regel auch immer, die moralischen Normen inbegriffen. Auf dieser Grundlage kann man tatsächlich mit großer Wahrscheinlichkeit ein Regelsystem schaffen, dass es den Menschen erlaubt, im Frieden miteinander zu leben. Es genügt ihnen, intelligent zu bedenken, was in ihrem Interesse ist. Schon Kant hat gesehen, dass das Problem der Bildung eines Staates auf diese Weise selbst in einem Volk von Teufeln, also absolut bösen Wesen, die auf intelligente Weise egoistisch sind, prinzipiell lösbar werden kann.<sup>18</sup> Das Interesse, das die Menschen verteidigen müssen, entspricht dem der gegenwärtig lebenden Individuen. Weil sie gegenwärtig leben, können sie vergessen, dass sie geboren wurden und sterben werden. Sie leben in einem Zustand analog zu jener Zeitlichkeit der Dämonen, die zwar Engel, aber doch Gefallene sind, jenem Zwischenstadium zwischen der Zeit und der Ewigkeit, das die Scholastiker *aevum* genannt haben. Die beste Annäherung an diese Art von Zeitverständnis, in der man von den Sorgen der sterblichen und «geburtlichen» Existenz befreit ist, ist dasjenige des Spiels. Daher kommt es auch immer wieder zu dem – vermutlich zum ersten Mal von Hobbes verwendeten – Vergleich der politischen Gesellschaft mit einer Gruppe von Spielern, die rund um den grünen Bezug eines Bridge-Tisches sitzen und sich auf die Anerkennung der Regeln verpflichten.<sup>19</sup>

Ein Vertrag dieser Art muss innerhalb der Grenzen des Menschlichen verbleiben; er dient sogar dazu, jede Instanz, die eine außermenschliche Autorität beanspruchen würde, auszuschließen. Man könnte sich darüber lustig machen, und das Motto beschreiben, indem man Terenz parodiert: *omne non humanum a me alienum puto*. Die geringe Vorliebe, die der Mensch heute für die Idee des göttlichen Gesetzes hat und von der ich ausgegangen bin, ist also mehr als eine Frage der Sensibilität. Sie ist die Kon-



sequenz einer prinzipiellen Entscheidung. Dieser Ausschluss von allem, das nicht-menschlich ist, hat jetzt gravierende Folgen und kann sich langfristig als tödlich erweisen. Ohne einen Bezugspunkt außerhalb, ohne eine Instanz, die wie der Gott der ersten Schöpfungserzählung in der Lage ist zu sagen, dass das Menschliche «sehr gut» ist (Gen 1,31), können wir nicht wissen, ob die Existenz der Gattung *homo sapiens* auf dieser Erde etwas Gutes ist.

Übersetzt von Stefan Orth

# ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. mein Buch *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 2002. Dt.: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006.

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Theodizee*, in: DERS., *Philosophische Schriften*, hg. u. übs. v. Herbert HERRING, Bd. 2.1., Frankfurt/M., <sup>2</sup>1999, II, § 220, S. 593f.

<sup>3</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, V, lect. 12, § 1019.

<sup>4</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apionem*, II, 16, § 165.

<sup>5</sup> Für weitere Nuancierungen des bis zum Überdruß diskutierten Themas «Athen und Jerusalem» und um die selten gestellte Frage zu beantworten, warum es im Grunde nicht nur eine, sondern zwei Quellen der europäischen Kultur gibt, vgl. mein Buch *Europe, la voie romaine*, Paris 1999, 208–209. Dt.: *Europa. Eine exzentrische Identität. Frankfurt a.M. 1993*.

<sup>6</sup> Vgl. John AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, hg. v. H.L.A. HART, Indianapolis 1998.

<sup>7</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 90–97.

<sup>8</sup> THOMAS VON AQUIN, loc. cit., q. 91, a. 2, c; a. 1, ad 1m; a. 4, Anfang.

<sup>9</sup> Vgl. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000. Dt. *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. München 2003.

<sup>10</sup> Jean Jaques ROUSSEAU, *Emile*, in: DERS., *Œuvres complètes*, hg. v. B. GAGNEBIN und M. RAYMOND, Paris 1969, Bd. 4, IV, 600.

<sup>11</sup> SENECA, *Ad Lucilium epistolae morales*, 41, 1–2.

<sup>12</sup> AUGUSTINUS, *De Sermone Domini in monte*, II, ix, 32; PL, 34, 1283 [c]; vgl. auch Sermo XII, iv, 4; PL, 38, 102.

<sup>13</sup> Zum ersten Mal belegt bei ALKUIN VON YORK, *Epistolae*, 166, 9; PL, 101, 438.

<sup>14</sup> NICOLAUS VON KUES, *De concordantia catholica*, in: DERS., *Opera omnia*, Bd. 14, III, 4, § 331, S. 348.

<sup>15</sup> AL-GHAZALI, *Al-Mustasfa min 'ilm al-usûl*, hg. v. I.M.RAMADÂN, Beyrouth, Dar al-Arqam, s.d., Bd. 1, 222f.

<sup>16</sup> Vgl. zum Beispiel Muhammad 'ABDUH, *Risâla al-Tawhîd* [1897], Beyrouth, Dâr Ihya' al-'ulûm, 1986, 85.95.

<sup>17</sup> Vgl. zum Beispiel das Lob Mohammeds durch Jean Jaques ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: DERS., *Œuvres complètes*, Bd. 3, IV, 8, S. 462–463.

<sup>18</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz, Von der Garantie des ewigen Friedens, in: DERS., *Werke*, hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1983, Bd. 6, 224.

<sup>19</sup> Vgl. Thomas HOBBS, *Leviathan*, hg. v. M. OAKESHOTT, Oxford 1960, II, 30, S. 227; vgl. auch ADAM SMITH, *A Theory of Moral Sentiments*, hg. v. D.D.RAPHAEL und A.L.MACFIE, Oxford 1976, VI, ii, 2, 17, S. 234.

## NATURRECHT IM ÜBERGANG

*Der Wandel der «lex naturalis»-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius*

In der Vorrede zu seinem Werk «Vom Recht des Krieges und des Friedens», das 1625 in Paris erschien und als ein früher Klassiker des modernen Völkerrechts gilt, zitiert Hugo Grotius antike Autoren, die der Idee eines von Natur aus Gerechten, das die Grundlage bürgerlicher Rechte in den einzelnen Ländern und des zwischenstaatlichen Verkehrs der Nationen bildet, ablehnend gegenüberstehen. Er referiert die Ansicht des Thukydides, nach der die Mächtigen nur das als gerecht ansehen, was ihnen nützt und ruft den Horaz-Vers in Erinnerung, in dem die barbarische Wildheit des Kriegers Achilles mit den Worten beschrieben wird, er vertraue in der Verfolgung seiner Ziele allein auf die Stärke seiner Waffen und leugne, dass «ein Recht mit ihm geboren sei».<sup>1</sup> Schließlich führt Grotius das Beispiel des Karneades an, in dessen Akademie die Kunst der Rhetorik gleichermaßen zur Durchsetzung des Guten und Schlechten geübt wurde, nicht allein aus didaktisch-methodischen Gründen, sondern weil das jeweils als gerecht Erachtete sich mit den Zeiten und Sitten ändere und nur des Nutzens wegen anerkannt werde, den sich die Menschen davon versprechen. «Ein Naturrecht gebe es nicht, denn die Menschen, wie alle lebenden Wesen, hätten von Natur nur den Trieb nach dem Nützlichen.»<sup>2</sup>

### *1. Die Quellen des Naturrechts*

Diesen Zeugnissen des antiken Skeptizismus hält Grotius eine aus seiner Sicht unbestreitbare Tatsache entgegen, die sich aus der empirischen Naturbeobachtung und aus den Ansichten der stoischen Philosophie ergibt: Die unterschiedliche Naturausstattung des Menschen gegenüber derjenigen aller anderen Lebewesen. Anders als diese verfügt der Mensch nicht nur über instinktive Naturtriebe, die ihn das Angenehme und Nützliche erstreben

*EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972 -1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Deutschen Ethikrat.*

lassen, sondern einen spezifisch menschlichen Trieb, den Grotius als sozialen Affekt, als Streben nach einer vernunftgemäßen und einsichtsgeleiteten Geselligkeit unter den Menschen bezeichnet. Dieser *appetitus societatis* unterscheidet sich von der instinktiven Suche der Tiere nach Gemeinschaft durch die spezifischen Merkmale der menschlichen Gemeinschaftsbildung, die vor allem in der menschlichen Sprachfähigkeit und dem Vermögen hervortreten, allgemeine Gebote zu erfassen und das eigene Handeln an ihnen auszurichten. Zu den wichtigsten Differenzmerkmalen des Menschen gegenüber dem Tierreich, die Grotius für weitaus bedeutender als die Unterschiede zwischen den übrigen Lebewesen hält, gehört deshalb «der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen».<sup>3</sup> Wenn unter manchen Tierarten eine aufopferungsvolle Sorge der Eltern für ihre Jungen zu beobachten ist und auch Kinder vor der Erziehung zum Vernunftgebrauch Affekte der Hilfsbereitschaft und des Mitleids zeigen, so ist doch erst die vernunftbestimmte, in sprachlicher Kommunikation und regelgeleitetem Handeln zum Ausdruck kommende Sorge um die Gemeinschaft (*societatis custodia*) die eigentliche Quelle des Naturrechts (*fons iuris*).<sup>4</sup> Entgegen der Definition des römischen Juristen *Ulpian*, nach der zum Naturrecht zählt, was die Natur alle Lebewesen lehrt, postuliert Grotius also eine spezifisch menschliche Quelle der Rechtsgeltung, die in den Besonderheiten der menschlichen Natur selbst ihre Grundlage findet.

Dies zeigt sich auch darin, dass Grotius neben dem Grundtrieb zum geselligen Leben in der menschlichen Urteilskraft einen weiteren Ursprung des Naturrechts sieht. Diese prüft das Angenehme und das Schädliche, und dies nicht nur im Blick auf gegenwärtige Güter und Übel, sondern auch hinsichtlich zukünftiger Güter und Übel sowie der Mittel, sie zu erlangen oder zu vermeiden. In Anlehnung an die aristotelisch-thomanische Formel des *secundum rationem vivere* heißt es bei Grotius: «Es entspricht deshalb der menschlichen Natur, auch hierhin nach dem Maße menschlicher Einsicht dem zu folgen, was für richtig erkannt wird» und «was diesen (menschlicher Einsicht erwachsenden) Geboten widerstreitet, das ist auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen.»<sup>5</sup> Anders als Thomas versteht Grotius die Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten jedoch nicht mehr in dem Sinn, dass die moralischen Gebote aus einer *ordinatio rationis*, der Anordnung durch die Vernunft hervorgehen und durch diese konstituiert sind.<sup>6</sup> Vielmehr weist er der menschlichen Urteilskraft die Rolle zu, die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen. Hier liegt der Ursprung der Redeweise von einer «Natur der Sache», mit der eine Handlung übereinstimmt oder nicht. Ihre moralische Gutheit oder Schlechtigkeit wird daher nicht unmittelbar durch ihre Vernunftgemäßheit oder den Widerspruch zur Maßstäblichkeit der Vernunft,



sondern durch die inneren Gesetzmäßigkeiten der Handlung selbst konstituiert, die durch die Vernunft nur erkannt werden. So entspricht es der Natur von Verträgen, dass sie unter allen Umständen einzuhalten sind oder der Natur des menschlichen Zusammenlebens, dass jedem das zuteil werden soll, was ihm gebührt.<sup>7</sup>

## 2. *Als ob es Gott nicht gäbe*

Näherhin bezeichnet Grotius die Sorge des Menschen um die Gemeinschaft mit seinesgleichen als die Quelle des Naturrechts im engeren Sinn und die Übereinstimmung mit der menschlichen Wesensnatur oder der inneren Sachgemäßheit einzelner Handlungstypen (wie Verträge schließen, Versprechen abgeben, Strafen verhängen oder Krieg führen) als Naturrecht im weiteren Sinn. Beiden begrifflichen Verwendungen des Terminus *ius naturalis* ist jedoch gemeinsam, dass die Erkenntnis seiner Forderungen aus intrinsischen Prinzipien des Menschseins hervorgeht (*ex principiis homini internis*).<sup>8</sup> Ausdrücklich bezieht Grotius nicht nur die Erkenntnis der materialen Forderungen des Naturrechts, sondern auch ihre Verpflichtungskraft und das Innewerden ihrer Verbindlichkeit auf diese der menschlichen Natur inhärenten Prinzipien und lehnt daher jede Form einer extrinsischen Moralbegründung ab. Dies ist der Sinn des berühmten Gedankenexperiments, das vielen als der wichtigste Beitrag des Grotius zur Entwicklung der modernen Naturrechtslehre gilt. Die vielzitierte Formel *etsi Deus non daretur* (= als ob es Gott nicht gäbe) findet sich zwar nicht wörtlich in seinem Werk, doch kann sie als prägnante Zusammenfassung der hypothetischen Überlegung angesehen werden, die Grotius anstellt. Die dargelegten Bestimmungen des Naturrechts, durch die er den Einspruch des Skeptizismus abwehren möchte, würden auch dann ihre Gültigkeit bewahren, «wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, dass es keinen Gott gäbe oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere».<sup>9</sup>

Die Figur einer gedanklichen Einklammerung Gottes ist indessen nicht neu. Sie findet sich in der spätmittelalterlichen Theologie bereits bei *Gregor von Rimini* (gest. 1358); ebenso steht sie im Hintergrund der Kontroverse, die *Gabriel Vásquez* (1549–1604) und *Francisco Suárez* (1548–1619) darüber führten, ob die eigentliche Verpflichtungskraft der Gebote des Naturrechts in der menschlichen Vernunftnatur selbst liegt oder erst durch eine göttliche Willensbestimmung hervorgebracht wird.<sup>10</sup> Neu ist jedoch die politisch-öffentliche Zielsetzung, um deretwillen Grotius die Hypothese von der Nicht-Existenz Gottes vorträgt. Vor dem Hintergrund der schrecklichen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, der weite Teile Europas mit Tod, Hungersnöten, Seuchen und Zerstörung überzog, geht es ihm darum, ein

von der Religion unabhängiges Fundament der natürlichen Rechtsgeltung sicherzustellen, das als Brücke über die Abgründe der Konfessionskriege hinweg dienen kann, die Europa entzweiten. Nachdem die Religion ihre frühere Funktion als Klammer der europäischen Völker verlor und statt dessen selbst zur Ursache endloser Streitigkeiten wurde, bedarf es einer anderen Grundlage der Moral und des Rechts, die es den ehemaligen Feinden erlaubt, aufeinander zuzugehen und Frieden zu schließen.<sup>11</sup>

### 3. Das Naturrecht und der allgemeine Wille Gottes

Dennoch verachtet Grotius keineswegs die Aussagen der biblischen Schriften, in denen sich Gottes Wille in Form von moralischen Weisungen oder konkreten Rechtsbestimmungen niederschlägt. Er sieht in diesen Dekreten Gottes vielmehr ausdrücklich eine dritte Quelle der Rechtsgeltung, die freilich nicht in Konkurrenz zu den elementaren, in der menschlichen Natur angelegten oder der menschlichen Urteilskraft entspringenden Forderungen des Naturrechts tritt. Vielmehr stehen die Willensbestimmungen Gottes in einem doppelten Verhältnis zum Naturrecht: Entweder bestätigen sie dessen natürliche Verbindlichkeit oder sie ergänzen und vervollständigen seine Forderungen, wo diese in materialer Hinsicht unvollständig bleiben. Zwischen der intrinsischen Gutheit oder Schlechtigkeit, die menschlichen Handlungen aus der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der menschlichen Natur erwächst und ihrer Rückführung auf den Willen Gottes besteht für Grotius kein Gegensatz, da Gott die menschliche Natur geschaffen hat und diese somit in seinem schöpferischen Willen gründet. Auch die elementaren Forderungen des Naturrechts müssen daher, obgleich dieses «aus dem inneren Wesen des Menschen kommt, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden, weil er gewollt hat, dass dieses menschliche Wesen besteht».<sup>12</sup> Für diese Schlussfolgerung beruft sich Grotius allerdings nicht auf das Zeugnis des biblischen Schöpfungsglaubens, sondern auf die etymologische Herleitung des Rechtsbegriffes von dem Namen des Gottes Jupiter (*ius* von *Iovis*).

Die Gleichsetzung der menschlichen Wesensnatur mit der inneren Ordnung der Schöpfung, die auf Gottes Willen zurückgeführt wird, hat zur Folge, dass auch das Naturgesetz und das göttliche Gesetz in eins fallen. Dadurch tritt der das thomanische Verständnis der *lex naturalis* leitende Gedanke in den Hintergrund, dass die menschliche Natur durch ein Streben oder ein teleologisch verfasstes Seinkönnen bestimmt ist, das zu ordnen der praktischen Vernunft des Menschen aufgegeben bleibt, die ihrerseits als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes gedacht wird. Vielmehr sind die naturrechtlichen Forderungen nun unmittelbar aus der immanenten Wesensnatur des Menschen deduzierbar, die Grotius mit dem Willen Gottes

identifiziert. Der Rekurs auf die Vorgegebenheiten dieser Wesensnatur erfordert auf Seiten der Vernunft keine aktive Ordnungsfunktion, sondern nur mehr eine passive Erkenntnisfunktion, die auf die Rolle eines «Äbleseorgans» reduziert ist. «Aus der von Thomas herausgearbeiteten Aufgegebenheit wird – wie schon in der Stoa – eine einfache Vorgegebenheit der Wesensnatur.»<sup>13</sup> Strittig ist unter dieser gewandelten Voraussetzung nur noch, ob die Gebote der *lex naturalis* aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur oder erst aufgrund einer göttlichen Willensanordnung verpflichten (hier vertritt Grotius eine Mischform, indem er beide Verpflichtungsmotive zusammenfallen lässt) und ob die *natura humana* eine rein apriorische Wesensnatur oder ein Ensemble empirischer Erkenntnisse über diese meint (wie es sich trotz allen Schwankens bei Grotius bereits abzeichnet).

Der doppelte Geltungsgrund des Naturrechts, den Grotius annimmt, geht auch aus der Definition hervor, die dem thomanischen Verständnis der *lex naturalis* auf den ersten Blick zum Verwechseln ähnlich sieht: «Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft (*dictamen rectae rationis*), welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat.»<sup>14</sup> Tatsächlich bewegt sich Grotius auf einer mittleren Linie zwischen einem intrinsisch-objektiven Naturrechtsverständnis und einem theonomen Moralpositivismus, indem er sich bemüht, gleichen Abstand zu den beiden Antipoden des scholastischen Streits um den eigentlichen Verpflichtungsgrund naturrechtlicher Forderungen einzunehmen. Mit Vásquez hält er daran fest, dass die Gebote des Naturrechts aus sich einsichtig sind und die entsprechenden Handlungen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur eine innere Gutheit aufweisen. Mit Suárez betont er dagegen, dass der befehlende Charakter des Naturrechts aus einer Willensbestimmung Gottes hervorgeht, der die entsprechenden Handlungen entweder geboten oder verboten hat. Diese göttliche Anordnung wiederum tritt allerdings nicht in dezisionistischer Willkür zur inneren Gutheit oder Schlechtigkeit der betreffenden Handlung hinzu, sondern folgt notwendig aus ihr, da der göttliche Gesetzgeber zugleich der Schöpfer der menschlichen Natur ist und daher nichts gebieten kann, was im Widerspruch zu dieser steht. Alle menschlichen Handlungen, die unter das elementare Naturrecht fallen, sind daher an sich geschuldet oder unerlaubt (*debiti sunt aut illiciti per se*) und deshalb von Gott geboten oder verboten.<sup>15</sup> In einem Brief an seinen Bruder Wilhelm erläutert Grotius diese mittlere Lösung durch die Formulierung, die Forderungen des Naturrechtes bezeichneten Rechte im eigentlichen und wahren Sinn, denen Handlungen entsprächen, die Gott durch die Natur gebiete oder verbiete.<sup>16</sup>



Das Willensmoment, das Grotius mit Suárez in den Begriff des Naturrechts einführt, spielt wie bei diesem nur eine untergeordnete Rolle, insofern Gott nichts anderes befehlen kann, als was ohnehin an sich gut oder schlecht ist. Dennoch ist eine Spannung zwischen der grundsätzlichen Anerkennung einer in der menschlichen Vernunftnatur gründenden *per seitas boni ac mali* (= An-sich-Geltung des Guten und des Schlechten) und einem voluntaristischen Zug der Naturrechtslehre bei Grotius unverkennbar. Da diese Spannung auf der theoretischen Ebene unausgeglichen bleibt, kann Grotius im Bereich praktischer Festlegungen Schlussfolgerungen aus der Vernunftnatur des Menschen oder der Natur der Sache einer infrage stehenden Handlung mehr oder weniger unverbunden durch den Rekurs auf göttliche Willensbestimmungen ergänzen. Die innere Aushöhlung einer vernunftbestimmten Naturrechtskonzeption, die sich bei Grotius bereits abzeichnet, führt dann bei *Christian Thomasius* (1655–1728) dazu, dass der positive Wille des Gesetzgebers – im Falle des Naturrechtes des göttlichen, bei den bürgerlichen Gesetzen des menschlichen – zur alleinigen Rechtsquelle aufsteigt.<sup>17</sup>

#### 4. Der besondere Wille Gottes und das Evangelium

Eine oft übersehene Eigentümlichkeit der Naturrechtslehre des Grotius, deren Tragweite erst in ihren praktischen Konsequenzen sichtbar wird, liegt darin, dass er neben dem an das Naturrecht gebundenen Willen Gottes einen davon unabhängigen göttlichen Gesetzgeber kennt, der durch seine Willensbestimmungen ein eigenes göttliches Recht begründet, das ergänzend zu den Vernunftgeboten des Naturrechts hinzutritt. Dieses «voluntaristische» göttliche Recht gebietet oder verbietet nicht, was «von selbst und durch seine eigene Natur notwendig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot das Unerlaubtsein und durch sein Gebot das Geschuldetsein hervorbringt.»<sup>18</sup> Anders als bei Thomas, in dessen Konzeption das göttliche Recht nur «ganz wenig» (*paucissima*) zur *lex naturalis* hinzufügt<sup>19</sup>, ist der Bereich solcher Ergänzungen bei Grotius, wie sich zeigen wird, erheblich umfangreicher; zu ihm gehören auch wesentliche Bestimmungen des Ehebegriffs und der Sexualethik oder des Kriegsrechtes und der Friedensethik, die bei Thomas noch zum durch die menschliche Vernunft konstituierten Naturrecht selbst zählen.<sup>20</sup>

#### 5. Die menschliche Natur als empirische Erkenntnisgröße

Nach den bisherigen Darlegungen unterscheidet Grotius drei Quellen des Naturrechts, die er bei der Erörterung konkreter Fragen des Eherechts, des allgemeinen Vertragsrechts, der Kriegführung und der Friedensschlüsse

oder der Wahrheitspflicht und ihrer Reichweite nicht immer sorgfältig auseinanderhält: die Sorge für das Gemeinschaftsleben, die menschliche Urteilskraft und den Willen Gottes. Die Annahme eines *appetitus societatis* als grundlegender naturrechtlicher Erkenntnisquelle folgt der stoischen Oikeosis-Lehre, die einen Grundtrieb des Menschen postuliert, der nicht nur zur Selbsterhaltung, sondern auch zur Fürsorge für die Mitmenschen antreibt. Aus diesem vernunftgemäßen Geselligkeitstrieb des Menschen leitet Grotius die wichtigsten Inhalte des Naturrechts wie das Gebot, fremdes Eigentum zu achten, die Restitutionspflicht, die Forderung nach Schadensersatz, die Verpflichtung, gegebene Versprechen einzuhalten oder den Grundsatz ab, dass jedes Verbrechen eine angemessene Strafe erfordert.<sup>21</sup> Wo er sich auf die beiden anderen Quellen des Naturrechts, die Urteilskraft und den Willen Gottes stützt, beruft er sich zumeist auf die Einsichten anerkannter Autoren, die ihm als Sprachrohr menschlicher Erfahrungsweisheit dienen. Formal gleicht diese Darstellungsweise zwar dem scholastischen Autoritätsbeweis, doch verfolgt Grotius damit ein anderes Ziel: Er möchte eine erdrückende Fülle von geschichtlichen Belegen beibringen, um die Wirklichkeitsnähe und Angemessenheit der von ihm aufgestellten Regeln zur Lösung konkreter Streitfälle aufzuzeigen.<sup>22</sup> An den völkerrechtlichen Schriften seiner Vorgänger, die Einzelfragen der Kriegsführung und der Ausnahmegesetze im Krieg behandeln, kritisiert er vor allem eine fehlende Kenntnis der Geschichte.<sup>23</sup> Implizit wirft er ihnen damit vor, ihre Lösungsvorschläge aus reiner Vernunft Einsicht oder prinzipiengeleiteten Schlussfolgerungen zu gewinnen, während er selbst eine größere Erfahrungsnähe gegenüber den scholastischen Konklusionen in Anspruch nimmt. Der neue «Wirklichkeitssinn», der sich in seiner naturrechtlichen Betrachtungsweise ankündigt, hat Grotius umgekehrt den Vorwurf eingetragen, die materialen Naturrechtssätze, die er zur Auflösung von Konflikten anführt, seien nicht aus allgemeinen Prinzipien abgeleitet, sondern «aus unausgesprochenen Voraussetzungen gewonnen».<sup>24</sup> Grotius selbst beruft sich für die materialen Einsichten, zu denen er gelangt, auf eine unmittelbare empirische Gewissheit, die der Evidenz unserer Sinneseindrücke gleichkommen soll.<sup>25</sup>

Trotz dieser Analogie zur sinnlichen Erkenntnis möchte er von der Besonderheit des jeweiligen Einzelfalles abstrahieren, um die Erörterung naturrechtlicher Fragen auf feste und eindeutige Begriffe zurückzuführen, die sich ohne Selbstwiderspruch von niemandem leugnen lassen. *Sicut mathematici* – nach Art der Mathematiker, die ihre geometrischen Figuren getrennt von materiellen Körpern betrachten, soll bei der Behandlung des Rechts jeder Einzelfall außer Betracht bleiben, so dass das An-sich-Gerechte umso deutlicher hervortreten kann.<sup>26</sup> Dennoch meint Grotius, wie das Insistieren auf der größeren Wirklichkeitsnähe seines eigenen naturrechtlichen Denkansatzes gegenüber der Methode der Scholastiker belegt, keine

apriorische Vernunft Einsicht in das Gerechte, sondern ein praktisches Erkenntnisvermögen für die «den mathematischen Wahrheiten gleichstehenden Grundwahrheiten des sozialen Lebens».<sup>27</sup> Die Erkenntnis dieser sozialen Grundtatsachen stützt sich auf das übereinstimmende Urteil erfahrener Autoren, das Grotius in seinen konkreten Erörterungen dadurch rekonstruiert, dass er ihre Sentenzen zu einem in seiner Beweiskraft unumstößlich erscheinenden Zitatenteppich verknüpft. Die allgemeine Übereinstimmung unter den angeführten Autoren gilt ihm als sichere Gewähr dafür, dass eine konkrete Schlussfolgerung mit den Erfordernissen der menschlichen Natur oder der vernünftigen Urteilskraft übereinstimmt.<sup>28</sup> Sogar der allgemeine Nutzen, den er zunächst als Grundlage einer sicheren Rechtsbegründung verwarf, dient ihm nunmehr als Indikator dafür, dass seine Lösungsvorschläge konkreter Streitfälle mit den Forderungen des Naturrechts übereinstimmen. Grotius begründet dies damit, dass der einzelne Mensch gemäß dem Willen des Schöpfers zu schwach zur eigenen Existenzsicherung ist, so dass er aus der notwendigen Gemeinschaft mit den anderen viele Vorteile zieht, die ein «Band des dauerhaften Nutzens» stiftet, das der menschlichen Natur entspricht.<sup>29</sup>

## 6. Zustimmende Bezugnahmen auf Thomas

Auch die Häufigkeit, in der einzelne Autoren in den Zeugenstand gerufen werden, belegt eine veränderte Gewichtsverteilung gegenüber der Scholastik. Der höchsten Wertschätzung, die zu entsprechend häufiger Zitation ihrer Werke führt, erfreuen sich antike Schriftsteller wie *Cicero*, *Livius*, *Seneca*, *Plutarch*, *Iamblich*, *Thykidides* oder *Tacitus*. Es folgen frühchristliche Autoren wie *Origenes*, *Tertullian*, *Laktanz*, *Athenagoras*, *Cyprian*, *Ambrosius* und *Augustinus*. Aristoteles gegenüber sowie gegenüber seinen antiken und mittelalterlichen Kommentatoren bewahrt Grotius eine auffällige Distanz. Zwar gesteht er Aristoteles einen Vorrang unter allen Lehrern der politischen Philosophie zu, doch verdarben dessen Schüler sein Denken, indem sie es in das Begriffskorsett ihrer Schulbildung zwängten.<sup>30</sup> Auch auf Schriftzeugnisse greift Grotius häufig zurück, wobei solche aus dem Alten Testament, auch wenn dieses nicht einfachhin mit dem Naturrecht identisch ist, als Belege für dessen elementare Grundforderungen herangezogen werden, während die Schriften des Neuen Testaments eine «höhere Heiligkeit» lehren als sie das Naturrecht für sich allein verlangt.<sup>31</sup> Von Fall zu Fall greift Grotius auch auf die Beschlüsse der frühkirchlichen Synoden zurück, die ihm bei der Deutung der dunklen Stellen der Heiligen Schrift besonders hilfreich erscheinen. Auch die Scholastiker lässt er hin und wieder zu Wort kommen. Wenngleich sie in einer unglücklichen, der Wissenschaft abträglichen Epoche lebten, lässt sich ihren Schriften Bedeutsames entnehmen. Dabei gilt der Grundsatz: «Wo sie in einer moralischen Frage übereinstimmen, ist selten ein Irrtum vorhanden».<sup>32</sup>



Es sind allerdings nur wenige scholastische Autoren, die Grotius näher zu kennen scheint. Namentlich erwähnt werden nur *Johannes von Salisbury*, *Duns Scotus*, *Francisco de Vitoria* und *Thomas von Aquin*. Die fünf Stellen, an denen dieser genannt wird, fallen im Vergleich mit den weitaus häufiger erwähnten antiken Autoren zahlenmäßig zwar kaum ins Gewicht, doch betrachtet Grotius den Aquinaten als einen zuverlässigen Gewährsmann, den er nie kritisiert, sondern, wenn er ihn erwähnt, stets zur Stützung seiner eigenen Ansichten heranzieht. So beruft er sich auf Thomas zur Ablehnung des Tyrannenmords und eines politischen Widerstandsrechtes.<sup>33</sup> Er zitiert zustimmend die Bedingungen, unter denen Thomas die Notwehrtötung für nicht unerlaubt hält (der Tod des Angreifers darf nicht gewollt, sondern muss *praeter intentionem* bleiben, die Verteidigungsmaßnahmen müssen verhältnismäßig sein, so dass der unblutigen Gegenwehr grundsätzlich der Vorrang zukommt).<sup>34</sup> Ebenso stimmt Grotius der Ansicht zu, dass der Mundraub zur Abwehr einer extremen Notlage nicht unter das Verbot des Diebstahls fällt.<sup>35</sup> Bei der Erörterung der Strafen greift er die thomanische Ansicht auf, die auch in der modernen Strafzwecklehre in Form der sogenannten Rechtsverwirkungstheorie gelegentlich vertreten wurde: Mit Thomas ist er der Ansicht, dass der Kapitalverbrecher durch seine Tat seine Würde als Mensch verliert und auf die Stufe eines Tieres zurücksinkt.<sup>36</sup> Schließlich stimmt Grotius ausdrücklich der Ansicht des Thomas zu, dass der Eigentumserwerb von Ungläubigen auf einem legitimen Rechtstitel beruht, so dass jeder, der ihre Versammlungen stört und sie zur Gewaltanwendung aufstachelt, ein Unrecht begeht, durch das er sich selbst strafbar macht.<sup>37</sup> Für seine Theorie eines doppelten göttlichen Willens – eines an das Naturgesetz gebundenen, das Gott als Schöpfer selbst promulgierte und eines freien, davon unabhängigen Willens – kann sich Grotius auf eine Thomas-Stelle berufen, in der es heißt: «Manches im göttlichen Gesetz ist geboten, weil es gut und verboten, weil es schlecht ist; einiges aber ist gut, weil es geboten und schlecht, weil es verboten ist.»<sup>38</sup> Gleiches gilt für seine zentrale Definition des Naturrechtes als *dictamen rectae rationis*, in der er die thomanischen Bestimmungen des Naturrechts als Anordnung der Vernunft (*ordinatio rationis*) oder Grundlegung durch die Vernunft (*aliquid per rationem constitutum*) aufgreift.

## 7. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: Die Ehelehre

Trotz dieser begrifflichen Nähe zur thomanischen Naturrechtskonzeption zeigen sich aber auch unübersehbare Differenzen, die vor allem in der Erörterung konkreter Anwendungsfälle zu Tage treten. Ein auffälliges Beispiel für den Bedeutungswandel dessen, was Thomas und Grotius jeweils

als naturgemäß und vernünftig gilt, bietet ihre Ehelehre. Auch für Grotius folgen die Wesenseigenschaften der Ehe und deren Zwecke aus der menschlichen Natur; ähnlich wie Thomas zählt er zu den natürlichen Ehezwecken die Erhaltung der menschlichen Art durch die Fortpflanzung sowie die Entfaltung der natürlichen Anlage des Menschen zum Gemeinschaftsleben; die *vera amicitia* zwischen den Eheleuten ist vor allem um der Erziehung der Kinder willen erforderlich. Die Ehe ist auf diese naturgegebenen Zwecke hingeeordnet, damit im Zusammenleben von Mann und Frau sowie der Eltern mit ihren Kindern jedem das Seine zuteil wird und so eine institutionelle Rahmenordnung entsteht, die in diesem Lebensbereich Recht und Gerechtigkeit gewährleistet. Auf diese Weise erfüllen Ehe und Familie die allgemeine Zweckbestimmung jeder menschlichen Gemeinschaft: «Denn jede Gemeinschaft ist darauf ausgerichtet, mit gemeinsamen Kräften und im Zusammenwirken jedem das Seine unverletzt zu erhalten».<sup>39</sup>

Aus der Natur der ehelichen Gemeinschaft folgen für Grotius jedoch nur noch diejenigen Forderungen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erreichung des Naturzweckes der Fortpflanzung stehen. Das Gebot ehelicher Treue richtet sich daher in erster Linie an die Frau, damit bezüglich der Nachkommenschaft keine Verwirrung entsteht; aus dem gleichen Grund wird die Freiheit der Frau, einen anderen Mann zu nehmen, stark eingeschränkt, während dem Mann auch zu deren Lebzeiten in polygamen Eheordnungen eine größere Freizügigkeit zugestanden wird.<sup>40</sup> Die monogame Eheauffassung, die eine Subjekt-Subjekt-Beziehung zwischen Mann und Frau gewährleisten soll und insofern dem Ethos der Menschenwürde entspricht, gehört für Grotius dagegen nicht mehr zum Naturrecht; sie ist ebenso wie das Verbot von Konkubinat und Ehescheidung nur im Gesetz Christi (also dem kontingenten Willen Gottes) begründet, dessen Forderungen über das naturrechtlich Geschuldete hinausgehen.<sup>41</sup> Die Polygamie widerspricht für Grotius nicht dem natürlichen Gesetz, sondern nur dem Evangelium, da er kein Unrecht darin erkennen kann, wenn ein Mann in rechtlich geordneter Form mit mehreren Frauen zusammenlebt. Der Minimalbegriff des Gerechten, mit dem Grotius an dieser Stelle operiert, begnügt sich im Sinne einer bloßen Verneinung damit, «dass Recht ist, was nicht Unrecht ist (*ut ius sit quod iniustum non est*). Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet».<sup>42</sup>

Die konkrete Ausgestaltung seiner Ehelehre zeigt, dass Grotius deren naturrechtliche Grundlagen im Vergleich zu Thomas aushöhlt und wesentliche Elemente des überlieferten Ehebegriffs nur noch durch den Rekurs auf den besonderen Willen Gottes begründen kann, der sich nicht schon in der Schöpfung, sondern erst in den Forderungen des Evangeliums niederschlägt. Während er selbst den Anspruch erhebt, die wesentlichen Eigenschaften und Zwecke der Ehe aus der menschlichen Natur und dem Begriff

einer Lebensgemeinschaft von Vernunftwesen zu erschließen, leitet er seine konkreten Aussagen zur Ehelehre «weitgehend von dem tatsächlichen Erscheinungsbild der zeitgenössischen Ehe ab». <sup>43</sup> Grotius vergleicht die Berichte über die Gebräuche und Einrichtungen der Völker unterschiedlicher Zeiten und Kulturräume miteinander und gelangt auf diese Weise zu einem doppelten Naturzweck dieser gesellschaftlichen Institution, der auf die Arterhaltung und die Regulierung des Sexualtriebes gerichtet ist. Die Ehe erscheint so in einem biologisch-naturhaftem Sinn als eine Einrichtung zur «Absicherung individueller und sozialer Lebenserwartungen», worin sich ihre naturrechtliche Funktion denn auch erschöpft. <sup>44</sup>

#### 8. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: *Die Lehre von Krieg und Frieden*

Ein weiteres Beispiel für die Transformation des naturrechtlichen Denkens durch die stärkere Berücksichtigung geschichtlicher Umstände, die sich bei Grotius im Vergleich zu Thomas ereignet, bieten die Rechtfertigung der Anwendung militärischer Gewalt und die Ethik der Kriegführung. Thomas behandelt die Lehre vom Krieg im Rahmen der Lehre von der sittlichen Handlung. Krieg kann daher, auch wenn er objektiv gerechtfertigt ist, nur erlaubt sein, wenn auch die Intention des Kriegführenden, der die Autorität dazu besitzt, eine rechte ist: Sie muss auf die Erlangung eines hohen Gutes – der Wiederherstellung der Gerechtigkeit oder der Sicherung der Freiheit – und die Vermeidung eines noch größeren Übels gerichtet sein. Ferner fordert Thomas für das Vorliegen eines gerechten Kriegsgrundes, dass das schwere Unrecht, das der Krieg beseitigen soll, demjenigen als Schuld anzurechnen ist, der es verursacht hat. <sup>45</sup> Der gerechte Krieg dient daher bei Thomas wie auch bei Augustinus zugleich der Bestrafung des Schuldigen; er ist in moralischer Hinsicht durch eine radikale Asymmetrie zwischen den kriegführenden Partnern gekennzeichnet, die einander wie Rechtsbrecher und Verteidiger des Rechts oder wie die Verletzung und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit gegenüberstehen. Erlaubt, das heißt frei von Sünde, kann daher nur ein Krieg sein, der alle drei Bedingungen der *bellum-iustum*-Theorie (Autorität des Fürsten, gerechter Kriegsgrund und gute Absicht) zugleich erfüllt und aus Eifer für die Gerechtigkeit, gleichsam an der Stelle Gottes (*quasi ex auctoritate Dei*) geführt wird. <sup>46</sup>

Für Grotius dagegen widerspricht der Krieg als solcher keineswegs der Gerechtigkeit; weder das Natur- noch das Völkerrecht missbilligen ihn schlechterdings. <sup>47</sup> Das Kriegführen erscheint vielmehr zunächst als eine neutrale Handlungsweise, die durch die Einhaltung bestimmter formaler Bedingungen, insbesondere der rechtmäßigen Deklaration des Krieges, legitimiert werden kann. Grotius unterscheidet in der Beurteilung des Krie-



ges zwei Arten von Gerechtigkeit, eine moralische, die aus einer gerechten Ursache hervorgeht, und eine legale, die aufgrund bestimmter Rechtswirkungen entsteht. Wenn ein Krieg im Dienst des Friedens geführt wird, ist er gerecht im Sinne von moralisch gerechtfertigt. Ist er dagegen gerecht, weil er unter Einhaltung der Regeln des Völkerrechtes erklärt wurde, so hat «gerecht» die Bedeutung von «rechtmäßig»: Die rechtsförmige Kriegserklärung bewirkt, dass der Krieg als solcher rechtmäßig wird.

Deshalb erscheint es Grotius auch keineswegs abwegig, dass ein Krieg für beide Kontrahenten gerecht (in der Bedeutung von «rechtmäßig») sein kann. In moralischer Hinsicht ist dies unmöglich, da es keiner der beiden Streitparteien freigestellt sein kann, entweder das eine (den Frieden bewahren) oder sein Gegenteil (den Friedenszustand durch Krieg beenden) zu tun. In rechtlicher Hinsicht dagegen enthält die Vorstellung eines beiderseits gerechten Krieges nichts Widersprüchliches. «Wohl kann es vorkommen, dass keiner der Kriegführenden unrecht handelt; denn unrecht handelt niemand, der nicht auch weiß, dass er eine unrechte Sache betreibt, und viele wissen dies nicht».<sup>48</sup> Schon das Nicht-Wissen über das Vorliegen eines gerechten Grundes und der subjektive Irrtum darüber genügen, um dem Krieg den Charakter des Ungerechten zu nehmen. Bezieht man zudem das Gerechte nur auf die Rechtswirkungen, «so kann offenbar ein Krieg von beiden Seiten in diesem Sinn gerecht sein ...».<sup>49</sup> Auch wenn Grotius an der Vorstellung festhält, dass der Krieg kein Selbstzweck ist, sondern nur um des Friedens willen begonnen wird<sup>50</sup>, so ist doch unübersehbar, dass die Anforderungen an die Rechtfertigung des Krieges leichter zu erfüllen sind, als dies in der *bellum-iustum*-Lehre des Thomas der Fall ist. Für Thomas wäre schon der Begriff eines *bellum ex utraque parte iustum* ein logischer und moralischer Widerspruch, bei Grotius wird er zur üblichen Legitimationsfigur des Krieges, weil er unter dem gerechten Krieg nicht nur einen sittlich gerechten, sondern auch den nach den Grundsätzen des Völkerrechtes rechtmäßig erklärten Krieg versteht.

Auch Grotius' Überlegungen zum Recht des Kriegs und des Friedens lassen sich nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kriege und ihrer historischen Besonderheiten verstehen. Seine letzten Lebensjahrzehnte fallen in die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, der ein zuvor ungeahntes Ausmaß an Verwüstung über weite Regionen Europas brachte. In seinem Todesjahr 1648 wurde der Westfälische Friede unterzeichnet, der zur Grundlage einer neuen europäischen Friedensordnung wurde. Dieser Schlussstrich unter eine lange Phase kriegereischer Auseinandersetzungen, in der die Reichsfürsten sich gegen den Kaiser erhoben, das Heilige Römische Reich deutscher Nation zerbrach, Frankreich und die Niederlande gegen die Hegemonialmächte Spanien und Österreich standen und schließlich Schweden durch seinen Kriegseintritt die Ausgangslage auf dem Parkett der europäi-

schen Mächte entscheidend veränderte, war überhaupt nur unter der Voraussetzung denkbar, dass Recht und Unrecht unter allen kriegführenden Parteien mehr oder weniger gleichmäßig verteilt waren. Die Annahme, dass die Schuld an der Brutalität der Kriegführung und dem Elend der Zivilbevölkerung am Ende alle untereinander vereint, kommt der historischen Realität sehr nahe; das *ius in bello* (= das Recht im Krieg) wurde durch Brandschatzung, Plünderung, Vergewaltigung und die willkürliche Behandlung von Gefangenen auf allen Seiten verletzt. Umso wichtiger wurde die neue Legitimationsfigur des rechtmäßigen und öffentlichen Krieges, durch deren Anerkennung sich alle Seiten im Nachhinein ein ursprüngliches Recht zum Kriegseintritt zusprachen. Die Theorie des beiderseitig gerechten Krieges konstruierte auf diese Weise eine Rechtsgleichheit unter den Kontrahenten, die ungeachtet ihrer jeweiligen Schuld an den Gräueln des Krieges zur Grundlage eines Friedensschlusses werden konnte.

Der Preis, um den Grotius seine größere Wirklichkeitsnähe auf diesem Gebiet erkaufte, liegt paradoxerweise darin, dass er den Krieg nicht mehr als schweres Unrecht begreift, so dass dieser allenfalls in Ausnahmefällen unter besonders strikten Bedingungen zu rechtfertigen ist. Vielmehr akzeptiert er die Normalität der Kriege als Ausgangspunkt nicht allein aller politischen Friedensbemühungen, sondern auch einer moralischen und rechtlichen Beurteilung des Krieges. Damals betrachteten die souveränen Nationalstaaten Europas es als ihr selbstverständliches Recht, nach eigenem Gutdünken gegeneinander Kriege zu führen, sofern sie diese unter Einhaltung der erforderlichen Formalitäten nur rechtmäßig erklären. Kriegführen wurde zu einem anerkannten Mittel der zwischenstaatlichen Konfliktaustragung oder, gemäß dem vielzitierten Diktum eines preußischen Militärtheoretikers im 19. Jahrhundert, zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.

### 9. Die innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform

Die stärkere Berücksichtigung empirischer Sachverhalte, die hier exemplarisch an der Ehelehre und an den Überlegungen des Grotius zu Krieg und Frieden aufgezeigt wurde, führt zu einer unverkennbaren Wirklichkeitsnähe der «konkreten Naturrechtssätze» (*Hans Welzel*), die er als vernunftgemäße Lösungsversuche in zahlreichen Streitfällen des alltäglichen innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Rechtslebens präsentiert.<sup>51</sup> Die modernen Interpreten des Grotius konstatieren allerdings zurecht, dass die stärkere Einbeziehung geschichtlicher Erfahrungstatsachen und die stärkere Gewichtung pragmatischer Überlegungen zu einer inneren Aushöhlung der naturrechtlichen Denkform führen. Diese Diagnose lässt sich an dem gewandelten Bedeutungsgehalt aufzeigen, der den zentralen Begriffen der menschlichen Natur und der Vernunft zukommt. Grotius verwendet die

Begriffe *natura humana* und *ratio* zwar weitgehend synonym, doch lässt sich bezweifeln, ob die Kennzeichnung seiner Naturrechtstheorie als «Vernunftrecht» noch zutrifft. Während bei Thomas die vom Geist Gottes erleuchtete Vernunft die Prinzipien des richtigen Handelns in sich selbst vorfindet und die *inclinationes naturales* auch auf die naturgemäßen Strebensziele hinlenkt, indem sie diese innerlich durchformt, wird die *natura humana* bei Grotius mehr und mehr zu einem empirisch greifbaren Sachverhalt. Auch wenn er die thomanische Formel vom Naturrecht als einem «Vernunftdiktat» (*dictamen rationis*) übernimmt, handelt es sich dabei doch nicht mehr um die Teilhabe an der göttlichen Vernunft, sondern eher um ein «Denkmodell, das im Empirischen verläuft».<sup>52</sup> Grotius selbst hält noch daran fest, dass die rechte Vernunft die innere Gutheit oder Schlechtigkeit von Handlungen anzeigt, die *deshalb* von Gott geboten oder verboten sind; bei seinen Nachfolgern *Samuel Pufendorf* und *Christian Thomasius* hingegen erlangen die konkreten Vernunfturteile, auf denen das Naturrecht beruht, erst dadurch Verbindlichkeit, dass sie zusätzlich als Willensdekrete Gottes betrachtet werden. Das Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine intrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenszielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.

Diese Entzweigung zwischen der menschlichen Erkenntnisordnung und dem menschlichen Vernunftvollzug auf der einen und der göttlichen Vernunft auf der anderen Seite führt dazu, dass die gesamte Wirklichkeit als empirisches Forschungsfeld dem menschlichen Geist offensteht. Da dieser nicht mehr als Partizipation an der göttlichen Vernunft gedacht wird, ist die wissenschaftliche Entdeckerfreude ungebunden und frei, die Natur nach ihren Gesetzmäßigkeiten zu erkunden. Mit dieser Inauguration der Vernunft als einem forschungsleitenden Erkenntnisvermögen, das auf die geschichtliche Wirklichkeit und die physikalische Natur bezogen ist, geht jedoch eine Depotenzierung derselben Vernunft einher, die nur noch als instrumenteller Verstand begriffen wird.<sup>53</sup>

Dies lässt sich auch an der Formel *bonum et iustum* beobachten, die Grotius aus der Tradition übernimmt. Sie bezeichnet nicht mehr das an sich Gute und Gerechte, sondern wird (bei Pufendorf und Thomasius in noch stärkerem Maße als bei Grotius) zu einer Sammelbezeichnung dessen, was aus der Erfahrung als zuträglich und nützlich bekannt ist. Daher ist dem Urteil von *H. Rinkens* zuzustimmen: «Die Ursache für diese Aushöhlung der Begriffe des Guten und Gerechten liegt wesentlich in dem verkürzten



Verständnis geistiger Fähigkeiten des Menschen und in der Auslieferung der *«ratio»* an empirische Sachverhalte [...]. Das Selbstverständnis des Menschen als *«autonomer»* geistiger Person geht mit dem Eindringen des empirischen Denkens in die Naturrechtslehre weitgehend verloren.»<sup>54</sup>

Es ist daher fraglich, ob die in der politischen Ideengeschichte weithin übliche Kennzeichnung des neuzeitlichen Naturrechts als *«Vernunftrecht»* im Blick auf Grotius und seine unmittelbaren Nachfolger zu Recht erfolgt. Als eine Summe sozialer Ordnungsregeln ist das Naturrecht nicht mehr in der *lex aeterna* verankert, an der der Mensch kraft seiner rationalen Natur Anteil hat, so dass die Forderungen des Naturrechtes seiner vernunftgemäßen Erkenntnis offenstehen. Vielmehr verbürgt erst die Annahme, die physikalischen Gesetzmäßigkeiten der Natur und die empirisch erkannten Grundtatsachen des sozialen Lebens seien identisch mit Gottes gesetzgeberischem Willen die Verpflichtungskraft des Naturrechtes. Grotius selbst steht allerdings erst am Anfang dieser Entwicklung, da er nicht alle Brücken zur thomanischen Tradition abreißt. Sein Bemühen, Moral und Recht auf eine neue Grundlage zu stellen, die selbst unter der hypothetischen Bedingung verpflichtend bleibt, dass es Gott nicht gibt oder er sich nicht um den Menschen kümmert, kann als ein letzter Versuch gelten, an einer intrinsischen Moralbegründung und einem apriorischen Wertobjektivismus des Naturrechts festzuhalten. Die innere Tragik seiner Übergangsposition liegt darin, dass Grotius dieses Ziel mit gedanklichen Mitteln erreichen möchte, die bereits den Keim der Auflösung in die neuzeitlichen Naturrechtslehren tragen.<sup>55</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, dt.: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, übersetzt von W. Schätzel (Die Klassiker des Völkerrechts, Bd. I), Tübingen 1950, 31 – vgl. HORAZ, *Ars poetica*, Vers 122.

<sup>2</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede Nr. 5, 32.

<sup>3</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 6.

<sup>4</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 7 und 8; 32f.

<sup>5</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 9, 33.

<sup>6</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II 90, 1 und 90, 4 und dazu L.T.SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum. Heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 2006, 48ff.

<sup>7</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 10.

<sup>8</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

<sup>9</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 11, 33.

<sup>10</sup> Vgl. GREGOR VON RIMINI, *Expositio in secundo sententiarum*, dist. 34, art. 2: «Denn selbst gesetzt den unmöglichen Fall, es existierten weder die göttliche Vernunft noch Gott selbst oder seine Vernunft wäre irrig, so würde dennoch derjenige sündigen, der gegen die rechte Vernunft der

Engel oder der Menschen oder sonst eine verstieße. Und sogar wenn es sonst überhaupt keine rechte Vernunft gäbe, so würde doch der sündigen, der gegen das verstieße, was zu handeln ihm irgendeine rechte Vernunft, wenn es sie gäbe, diktierte» [zit. nach H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen <sup>2</sup>1955, 64].

<sup>11</sup> Vgl. dazu WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

<sup>12</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

<sup>13</sup> L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: M. HEIMBACH-STEIMS (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27, hier 26.

<sup>14</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10, 50.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> *Iura naturalia quae vere et propria sunt talia, hoc est, quae Deus per naturam iubet aut vetat*; zitiert nach WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 131, Anm. 12.

<sup>17</sup> Vgl. Christian THOMASII, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Halle <sup>7</sup>1730; Reprint Aalen 1963, Buch I, Kap. 2 § 83: *Lex autem est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina*.

<sup>18</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10.

<sup>19</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 107, 4 und I-II 108, 2 ad 1.

<sup>20</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 108, 3.

<sup>21</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 8, 33.

<sup>22</sup> Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

<sup>23</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 38, 39.

<sup>24</sup> Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

<sup>25</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 39 – ebd.

<sup>26</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 58, 44.

<sup>27</sup> WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

<sup>28</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 40, 39f.

<sup>29</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 18, 35.

<sup>30</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 42f, 40; daneben übt Grotius auch sachliche Kritik an der aristotelischen Mesotes-Lehre und ihrer Anwendung auf Fragen der Gerechtigkeit.

<sup>31</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 50, 42.

<sup>32</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 52, 42.

<sup>33</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, IV § 19 und dazu *Summa theologiae*, II-II 42, 2.

<sup>34</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, I § 4 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 7.

<sup>35</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, II § 6 und dazu *Summa theologiae*, II-II 66, 7.

<sup>36</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 3 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 2.

<sup>37</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 50; Belegstelle unklar, der Herausgeber verweist auf *Summa theologiae* – II-II, 108.

<sup>38</sup> *Summa theologiae* II-II 57, 2 ad 3.

<sup>39</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, II § 1, 5; zur Ehelehre des Grotius vgl. H. RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583-1648), Samuel Pufendorf (1632-1694) und Christian Thomasius (1655-1728)*, Frankfurt 1971, 8ff.

<sup>40</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, V § 9 und dazu RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 13f.

<sup>41</sup> Vgl. a.a.O., 165.

<sup>42</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, I § 3.

<sup>43</sup> RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 15.

<sup>44</sup> RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 159.

<sup>45</sup> *Summa theologiae* II-II, 40, 1, und dazu: J. RIEF, *Die bellum-iustum-Theorie historisch*, in: N. GLATZEL/E.J. NAGEL (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg, i. Br. 1981, 15–40, bes. 33ff; sowie G. BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1991.

<sup>46</sup> Vgl. II-II 40, 1 at ad 1.

<sup>47</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, II § 4.

<sup>48</sup> GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XXIII § 13, 2.

<sup>49</sup> GROTIUS, *De iure belli*, § 13, 5.

<sup>50</sup> Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, I § 1 und dazu F. LINARES, *Einblicke in Hugo Grotius' Werk vom Recht des Krieges und des Friedens*, Hildesheim u.a. 1993, 15. Linares interpretiert Grotius in dem Sinn, dass das Recht des Krieges strikt dem Recht des Friedens untergeordnet ist und über- setzt daher das *ac* im Titel seines Hauptwerkes nicht mit *und* sondern mit *als*: Vom Recht des Krieges *als* Recht des Friedens.

<sup>51</sup> WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

<sup>52</sup> RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 162.

<sup>53</sup> Vgl. a.a.O., 163. Vgl. dazu J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, in: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg 1982, 855–862.

<sup>54</sup> RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 169 und 182.

<sup>55</sup> Zu den inneren Unstimmigkeiten der Naturrechtslehre des Grotius und ihrem Schwanken zwischen einer apriorischen Gerechtigkeitstheorie und einer pragmatischen Nützlichkeitslehre vgl. auch K.-H. ILTING, Artikel »Naturrecht« in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von O. BRUNNER u. a., Band 4, Stuttgart 1978, 245 bis 313, bes. 279f.



## GRUNDGESETZ UND NATURRECHT

### 1. Einleitung

Naturrecht scheint für Verfassungsjuristen unserer Tage kein Thema (mehr) zu sein, ohne dass dafür eine ausgeprägte rechtspositivistische Strömung verantwortlich gemacht werden könnte. Veritable Rechtspositivisten sind selbst kaum anzutreffen. Es ist vielmehr ein verbreiteter Pragmatismus im alltäglichen Umgang mit dem geltenden Verfassungsrecht, der Fragen nach seinem Ursprung, seiner geistesgeschichtlichen Herkunft und seinem philosophischen Fundament an die Grundlagendisziplinen verweist und sich darum bei seiner Auslegung und Anwendung nicht weiter scheren zu müssen glaubt.

Das war bei der Entstehung des Grundgesetzes ganz anders. Nach den Erfahrungen mit der rechtsnihilistischen nationalsozialistischen Gewalt Herrschaft, die eine «Krise des Rechts»<sup>1</sup> ausgelöst hatte, hielten viele deutsche Juristen und namhafte Staatsrechtslehrer eine «Erneuerung des Rechts» und des Rechtsdenkens für unabweisbar, und die Suche nach einer die Erneuerung tragenden Rechtsidee führte zu einer «Rückwendung zum Naturrecht»<sup>2</sup>, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass man von einer regelrechten «Renaissance» des Naturrechts(denkens) sprechen kann<sup>3</sup>. Es kann daher nicht verwundern, dass es auch bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates zu einer allgemeinen, intensiven Debatte über das Naturrecht gekommen ist<sup>4</sup>.

### 2. Die Diskussion um die naturrechtliche Verankerung der Grundrechte im Parlamentarischen Rat

Die im Parlamentarischen Rat zu Art. 1 GG insgesamt und speziell zur Frage eines schließlich in Art. 1 Abs. 2 GG aufgenommenen Hinweises auf die Vorstaatlichkeit der Menschenrechte geführte Debatte kreiste um die Frage einer naturrechtlichen Verankerung der Grundrechte. Der Abg. *Süsterhenn*

*CHRISTIAN HILLGRUBER, geb. 1963, seit 2002 Inhaber eines Lehrstuhls für Öffentliches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seit 2009 stellvertretendes Mitglied des Verfassungsgerichtshofs für das Land Nordrhein-Westfalen.*

hatte für die CDU/CSU-Fraktion «stabile im Naturrecht und nicht bloß in wechselnden Mehrheiten verankerte Grundrechte» gefordert<sup>5</sup>. Die Abg. *Heuss* und *Schmid* sprachen sich im Ausschuss für Grundsatzfragen dagegen aus, Deklamationen und Deklarationen bekenntnishaften Charakters in das Grundgesetz aufzunehmen. «Wohl aber ist es praktisch notwendig, einen Katalog jener Grundrechte aufzunehmen, die bindendes Recht für die Gerichte sind und auf die sich der einzelne Bürger berufen kann, um einen konkreten Rechtsanspruch einzuklagen oder umgekehrt einen Eingriff des Staates in seine Freiheitssphäre abzuwehren»<sup>6</sup>. Diese Notwendigkeit ergab sich aus der Absicht, diese Grundrechte zu unmittelbar geltendem Recht zu machen. «Mit allgemeinen Rechtssätzen vorverfassungsrechtlicher Art kann die Rechtspraxis nichts anfangen. Eine nähere verfassungsrechtliche Umschreibung erscheint [mir] deshalb unerlässlich», stellte der Abg. *Zinn* nüchtern fest<sup>7</sup>. Der Vors. v. *Mangoldt* gab die *communis opinio* im Ausschuss für Grundsatzfragen wieder, als er es als dessen Hauptaufgabe bezeichnete, die wenig greifbaren naturrechtlichen Sätze «zu konkretisieren, schärfer zu fassen, klarer zu präzisieren, was wir schützen wollen»<sup>8</sup>.

Der Abg. Dr. *Bergsträsser* gab jedoch zu bedenken, ob man nicht doch die theoretischen, «d.h. die naturrechtlichen Grundlagen der Grundrechte als Einleitung formulieren und festlegen» wolle; man könne dies «im Rahmen einer besonderen Präambel zu den Grundrechten tun»<sup>9</sup>.

In der 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen am 23.9.1948 legten die Abg. *Bergsträsser*, *Zinn* und v. *Mangoldt* einen Vorschlag für vier erste Grundrechtsartikel vor. Der erste Artikel hatte folgenden Wortlaut: «*Die Würde des Menschen ruht auf ewigen, einem Jeden von Natur aus eigenen Rechten. Das deutsche Volk erkennt sie erneut als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaften an. Deshalb werden Grundrechte gewährleistet, die Gesetzgebung, Verwaltungs- und Rechtspflege auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden*»<sup>10</sup>.

*Bergsträsser* erläuterte, dass die Berichterstatter zu der Überzeugung gekommen seien, «dass es doch wohl richtig wäre, an die Spitze der Grundrechte einige Sätze zu stellen, die Absicht, Sinn und Grund der Grundrechte ganz kurz deutlich machen. Das haben wir mit unserer Formulierung zu Art. 1 versucht, die wir Ihnen vorschlagen»<sup>11</sup>. Der Vorsitzende v. *Mangoldt* ergänzte, die Berichterstatter hätten den Wunsch gehabt, Art. 1 eine Fassung zu geben, «mit der auf dem Naturrecht aufgebaut wird. Nur schien uns das Naturrecht in seinen einzelnen Sätzen noch zu unbestimmt, als dass man es mit der einfachen Anführung der Naturrechtssätze hätte bewenden lassen können. Die Sätze des Naturrechts wurden daher in den auf Art. 1 folgenden Grundrechtsartikeln, auf die Abs. 3 verweist, aufgezeichnet und in die für die unmittelbare Rechtsanwendung erforderliche Form gebracht. Diese Verweisung stellt für die Auslegung fest – es ist wichtig, sich das klar zu

machen –, dass die folgenden Grundrechte auf dem Untergrund des Naturrechts ruhen und die Rechtsprechung diesen Untergrund des Naturrechts bei der Auslegung heranziehen kann». Es werde kaum möglich sein, allen Grundrechten unabänderlichen Charakter zuzusichern. Art. 1 gebe dem verfassungsändernden Gesetzgeber die Möglichkeit, auf Grund der Verweisung auf das Naturrecht die Grundrechte den Erfordernissen und Bedürfnissen der Zeit anzupassen<sup>12</sup>.

Die Art und Weise des Rekurses auf Naturrecht blieb im Ausschuss umstritten, auch wenn man sich in der Sache einig war. Der Abg. Zinn wies darauf hin, dass die (Allgemeine) Erklärung der Menschenrechte und die Virginia Bill of Rights von dem Menschen von Natur aus zustehenden Rechten sprächen<sup>13</sup>. Der Abg. Schmid plädierte für ein historisches Naturrechtsverständnis; dies bedeute zu erklären: «In dieser Sphäre der geschichtlichen Entwicklung sind wir Deutsche nicht bereit, unterhalb eines Freiheitsstandards zu leben, der den Menschen die und die Freiheiten als vom Staat nicht betreffbar garantiert»<sup>14</sup>. Man einigte sich schließlich zunächst auf die Formulierung: «Die Würde des Menschen steht im Schutze der staatlichen Ordnung. Sie ist begründet in ewigen Rechten, die das deutsche Volk als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft anerkennt. Deshalb werden Grundrechte gewährleistet, die Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden»<sup>15</sup>. Die Kritik Richard Thomas<sup>16</sup> führte zu einer nochmaligen Überarbeitung der Fassung. Es wurde vorgeschlagen, im Anschluss an die Präambel des Entwurfs der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen<sup>17</sup> wie folgt zu formulieren: «Zugleich mit der Menschenwürde und als eine der Grundlagen für ihre dauernde Achtung werden jene gleichen und unverlierbaren Freiheits- und Menschenrechte gewährleistet, die das Fundament für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden. Das deutsche Volk anerkennt sie als eine der Grundlagen der rechtsstaatlichen Ordnung aller freiheits- und friedliebenden Völker»<sup>18</sup>. Nach weiterem Ringen um eine angemessene Formulierung dessen, worüber Einvernehmen bestand<sup>19</sup>, wurde im Allgemeinen Redaktionsausschuss<sup>20</sup> und im Fünfer-Ausschuss<sup>21</sup> bereits eine dem geltenden Art. 1 (Abs. 2) GG nahezu wortlautidentische Fassung beschlossen, die sodann die Billigung des Hauptausschusses<sup>22</sup> und des Plenums<sup>23</sup> fand.

Art. 1 Abs. 2 GG verklammert die Menschenwürdegarantie des Abs. 1 mit der Anordnung unmittelbarer Grundrechtsgeltung in Abs. 3. Als «Überleitung auf die Grundrechte»<sup>24</sup> will Art. 1 Abs. 2 GG erklären, woher die «nachfolgenden» Grundrechte kommen und in welchem Zusammenhang sie mit der Menschenwürde stehen. Konsequenz der Anerkennung der Menschenwürde und Grundlage der Grundrechte bilden jene «unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte», deren Gültigkeit das



deutsche Volk für sich anerkannt<sup>25</sup>. «Nur wer Menschenrechte anerkannt, kann überhaupt auf die Dauer Menschenwürde achten»<sup>26</sup>. Um zu einer effektiven Sicherung dieser Rechte zu kommen, aber mussten die «alten unveräußerlichen Menschen- und Freiheitsrechte»<sup>27</sup> «verpositiviert» werden, «für unsere Zeit neu formuliert», in konkrete Grundrechtsgewährleistungen transponiert werden.

### 3. *Die positiv-rechtliche Bedeutung des Rekurses auf die vorstaatlichen Menschenrechte in Art. 1 Abs. 2 GG*

Es war also allgemeiner Konsens im Parlamentarischen Rat, dass die positiv-rechtlich zu gewährleistenden Grundrechte auf vorstaatlichen Menschenrechten beruhen, also auf Rechten, die dem Menschen von Natur aus unverlierbar und unentziehbar zustehen, Rechten, die nicht der Staat verleiht, sondern die ihm vorausliegen, die er nur anerkennen kann<sup>28</sup>, aber nicht schafft und nicht abschaffen darf. Ein explizites Bekenntnis speziell zum *christlichen* Naturrecht, wie es CDU/CSU und DP hatten erreichen wollen, konnte sich allerdings nicht durchsetzen<sup>29</sup>. Die Vorstellung vorstaatlicher, dem Menschen inhärenter Rechte bot indes, da sie auch in einer aufklärerisch-säkularen Form vertreten werden konnte, eine tragfähige gemeinsame Grundbasis<sup>30</sup>. Das Deutsche Volk als der Verfassungsgeber erklärt mithin in Art. 1 Abs. 2 GG nach der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft wieder den Anschluss an die Idee vorstaatlicher und universelle Geltung beanspruchender Menschenrechte und knüpft damit der Sache nach an die naturrechtlich begründete europäisch-atlantische Menschenrechtstradition an<sup>31</sup>.

Die natürlichen Rechte, die man dem Menschen zuschrieb, sah man nicht als schlechterdings unwandelbar an; sie sollten aber einen unverfügbaren Kern haben.

Allerdings eignete sich das Naturrecht nach überwiegender Einschätzung nicht «als Katalog von Rechtsverbindlichkeiten»<sup>32</sup>. Es musste, um es – und das war nach den Erfahrungen seiner eklatanten Missachtung unter dem NS-Regime das erklärte Ziel – hier und jetzt wieder wirksam werden zu lassen, erst in positives Recht «übersetzt» werden. Als positives Recht gelten die Grundrechte «unabhängig von bestimmten religiösen oder philosophischen Überzeugungen»<sup>33</sup>, können daher – anders als verkanntes Naturrecht – in ihrer Geltung und – notfalls zu erzwingenden – Wirksamkeit auch nicht mit Rücksicht darauf in Frage gestellt werden.

Mit den Menschenrechten als ihren ideellen vorstaatlichen Ursprüngen sollten die Grundrechte inhaltlich auf Dauer untrennbar verbunden bleiben. Diese Verbindung sollte dadurch aufrechterhalten werden, dass die den Grundrechten zugrundeliegenden vorstaatlichen Menschenrechte mit der

ihnen immanenten Rechtsidee bei deren Auslegung Beachtung finden, ohne dass die Menschenrechte damit selbst den Charakter positiv geltenden Verfassungsrechts annehmen würden<sup>34</sup>.

Den Grundrechten ist so ein vor-positives Fundament gelegt, auf dem sie ruhen und mit dem sie dauerhaft verknüpft sind. Das hat weitreichende Konsequenzen.

Zwar ist das Naturrecht «nicht aus sich heraus Teil und Inhalt des positiven Rechts, sondern gehört in den Bereich der Rechtsethik, der Kritik und eventuell Delegitimierung des positiven Rechts und der Anstöße zur Änderung und Verbesserung dieses Rechts»<sup>35</sup>. Das Grundgesetz aber hat mit dem Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG die Brücke zwischen den (naturrechtlichen) Menschenrechten und den (positiv geltenden) Grundrechten geschlagen, hat damit «etwas vor-positiv Vorhandenes in das positive Recht hineingenommen»<sup>36</sup>. Die universelle Gültigkeit «unverletzlicher und unveräußerlicher Menschenrechte» wird voraus-gesetzt. Die «nachfolgenden» Grundrechte dürfen sich daher ungeachtet ihres positiv-rechtlichen Selbstandes von ihrer naturrechtlich-menschenrechtlichen Grundlage nicht lösen, sich, auch in ihrer interpretativen Fortentwicklung nicht aus dem Begründungszusammenhang lösen, in dem sie stehen. Gerade eine solche «Abkoppelung» könnte zu einer Fehldeutung der Grundrechte führen, der die Väter und Mütter des Grundgesetzes von Anfang an entgegentreten wollten. Die Menschenrechtsidee, die Grundvorstellung von dem Menschen als solchem zukommender Rechte soll daher – positiv-rechtlich verbindlich! – die dauerhaft gültige Leitidee bleiben, die bei der Auslegung der Grundrechte zu beachten ist. Eine Grundrechtsinterpretation, die gegen diese Menschenrechtsidee verstößt, kann damit auch verfassungsrechtlich falsifiziert werden.

Das schließt eine interpretatorische Anpassung und einen Bedeutungswandel der Grundrechte vor dem Hintergrund neuer Herausforderungen und Freiheitsgefährdungen schon deshalb nicht aus, weil das Naturrecht selbst nach dem im Parlamentarischen Rat vorherrschenden Verständnis nicht unwandelbar ist, sondern entwicklungsfähig und damit bis zu einem gewissen Grade historisch kontingent. Daher bleibt stets eine gewisse Variationsbreite möglicher Interpretationen in der Zeit, von der aber der feste Kern, der normative Grundgehalt, unberührt bleibt. Unwandelbar ist die Idee universeller, dem Menschen von Natur aus zukommender Rechte, während die einzelnen Menschenrechte und ihre Gehalte sich – bis auf einen im Hinblick auf die Menschenwürde als ihres «Um-willen» unaufgebbaren Grundbestand – verändern können. Die den Menschenrechten immanente, naturrechtliche Grundsubstanz müssen auch die ihnen korrespondierenden Grundrechte dauerhaft als positiv-rechtlichen Sinn behalten. Das folgt aus Art. 1 Abs. 2 GG.

#### 4. Ablösung der Menschenwürdegarantie von ihrem vor-positiven Fundament?

Die eminente Bedeutung der Tatsache, dass das positive Verfassungsrecht mit dem Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG bewusst und gewollt ein Fundament vor-positiver Art *in sich* aufgenommen hat, kann an dem Streit um die von *Matthias Herdegen* vorgelegte Neuinterpretation des Art. 1 Abs. 1 GG, der Menschenwürdegarantie, verdeutlicht werden. *Herdegen* versteht die Garantie der Menschenwürde als «rein staatsrechtliche[n] Begriff», den er erkennbar aus den Fesseln einer Verbindung zum Naturrecht befreien will: «Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel «deklaratorisch» einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch ins positive Recht hat noch beachtliche Suggestionskraft [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein (sic!) die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend»<sup>37</sup>. *Ernst-Wolfgang Böckenförde* hat diesen Ansatz scharf kritisiert: «Die Menschenwürdegarantie als rechtlicher Begriff wird so ganz auf sich gestellt, abgelöst (und abgeschnitten) von der Verknüpfung mit dem vorgelegerten geistig-ethischen Inhalt, der dem Parlamentarischen Rat präsent [...] war. Was hierzu zu sagen ist, wandert ab in den «geistesgeschichtlichen Hintergrund», worüber kundig berichtet wird, aber ohne normative Relevanz. Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht der tragenden Achse verlustig»<sup>38</sup>.

In der Tat besteht gerade bei einer Ablösung der Menschenwürdegarantie von ihrem vor-positiven Fundament die Gefahr, ihren Sinn zu verfehlen<sup>39</sup>. Denn gerade aus dem um der Achtung und des Schutzes der unantastbaren Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) willen («darum») abgegebenen Bekenntnis zur Menschenrechtsidee in Art. 1 Abs. 2 GG ergibt sich, was die Menschenwürde jedenfalls in ihrem unantastbaren Kern normativ bedeuten muss, nämlich die Rechtssubjektivität jedes Menschen und seine Ausstattung mit einem Mindestbestand an fundamentalen Rechten (Recht auf Leben, Recht auf prinzipielle Freiheit und Gleichheit, Art. 2, 3 GG)<sup>40</sup>. Aus der dem Menschen, nur dem Menschen, aber eben jedem (einzelnen) Menschen zukommenden vorstaatlichen Würde leiten sich ihm zukommende Rechtsansprüche ab, die in Gestalt subjektiver staatsgerichteter Grundrechte ihre positiv-rechtliche Anerkennung finden<sup>41</sup>.

Wer diesen Zusammenhang aus dem Blick verliert, mag etwa geneigt sein, vermeintlichen Erfordernissen der Zeitumstände Rechnung tragend, für einen «in der Kontinuität der Entwicklung gestufte[n] Schutz der Menschenwürde» einzutreten, für eine unterschiedliche Qualität des Würdeanspruchs und -schutzes von Frühformen menschlichen Lebens einerseits und des geborenen Menschen andererseits<sup>42</sup>. Gerade mit einer solchen, un-



gleichen Verteilung von elementaren Rechtspositionen aber würde die Menschenrechtsidee, zu der sich das deutsche Volk in Art. 1 Abs. 2 GG bekennt, die Idee, dass ausnahmslos *alle* Menschen «von Natur aus» den gleichen moralischen Status und daher auch die gleichen Menschenrechte haben, verkannt und damit eben zugleich der unbedingte Gewährleistungsgehalt der positiv-rechtlichen Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes verfehlt.

### 5. Ausblick

Mit der Stabilisierung der grundgesetzlichen Ordnung ist ihr vor-positives Fundament seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den Hintergrund getreten<sup>43</sup>. Das Naturrecht verschwand hinter dem Vorhang des positiven Rechts<sup>44</sup>. Es könnte Anfang des 21. Jahrhunderts zur Abwehr willkürlicher Missdeutungen der Grundrechte notwendig werden, es wieder hervorzuholen und als Orientierung bietende Leitidee vor(an)zustellen.

Um der Wahrung der Integrität des Grundgesetzes willen muss an seinem vor-positiven Fundament festgehalten werden und von diesem aus die interpretative Entfaltung seines Bedeutungsgehalts erfolgen<sup>45</sup>. Das Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG ist selbst einer der unabänderlichen «Grundsätze des Art. 1» im Sinne des Art. 79 Abs. 3 GG<sup>46</sup> und deshalb von dauerhafter, unverbrüchlicher *positiv-rechtlicher* (!) Geltung<sup>47</sup>. Sie zu verbürgen ist Aufgabe des Bundesverfassungsgerichts als des «Hüters der Verfassung». Es muss deshalb, wie der Abg. *Süsterhenn* schon in den Beratungen des Parlamentarischen Rates gefordert hatte und das BVerfG für sich selbst als Kompetenz in Anspruch genommen hat<sup>48</sup>, «auch das Recht haben zu prüfen, ob ein Gesetz seinem Inhalt nach dem Geist und den naturrechtlichen, menschenrechtlichen Grundlagen der Verfassung entspricht»<sup>49</sup>, widrigenfalls es gegen das im Licht des Art. 1 Abs. 2 GG zu deutende, einschlägige Grundrecht verstößt.

Ohne Zweifel ist die Aufgabe der Erkenntnis überpositiver Sollenssätze anspruchsvoll und mit der Gefahr des Abgleitens in bloß subjektive Gewissheiten verbunden<sup>50</sup>. Aber zum einen ist das (christliche wie säkulare) Naturrecht an und für sich kein Sammelsurium bloß subjektiver Werthaltungen, sondern ein reicher Fundus an Rationalität (Vernunftrecht!), und zum anderen ist die Verlässlichkeit der Deutung des positiven Rechts nicht weniger prekär. Die vermeintliche juristische Methodendisziplin erweist sich als Chimäre. Das objektive Verfassungsrecht sieht sich der offenen Gesellschaft der subjektiven Verfassungsinterpreten, auch der professionellen, ausgeliefert, die keinen verbindlichen Kanon der Interpretationswege anerkennt<sup>51</sup>. Hier besteht in gleicher Weise und in gleichem Ausmaß die sich nur allzu häufig realisierende Gefahr, dass sich das, was objektiv gelten soll, im willkürlichen interpretativen Zugriff zu subjektiv Beliebigem verformt.

Die verwirrende Vielfalt des methodischen Zugangs und damit auch der gewonnenen Interpretationsergebnisse wird nur dadurch erträglich, dass *eine* Interpretation, nämlich die durch das BVerfG, für letztverbindlich und maßgeblich erklärt wird. Allein diese Verfahrensregel sorgt für ein gewisses Maß an Konsistenz in der praktischen Handhabung des positiven Verfassungsrechts. Daran aber hat auch die Bezugnahme auf die naturrechtlich fundierten Menschenrechte in Art. 1 Abs. 2 GG Anteil.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> A. ARNDT, *Die Krise des Rechts*, in: Die Wandlung 3 (1948), S. 421–440.

<sup>2</sup> O. VEIT, *Der geistesgeschichtliche Standort des Naturrechts*, Merkur 1 (1947), S. 390–405; abgedruckt in: W. MAIHOFFER (Hrsg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, 1966, S. 33–51, 33.

<sup>3</sup> Davon legen die in W. MAIHOFFER (Fn. 2), abgedruckten Beiträge beredtes Zeugnis ab.

<sup>4</sup> Auf den Streit um das «natürliche» Elternrecht und die Frage, ob Eltern danach über den konfessionellen Charakter der Schule ihrer Kinder bestimmen können, ein Streit, der beinahe die Verabschiedung des Grundgesetzes gefährdet hätte, kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu näher F. OSSENBÜHL, *Das elterliche Erziehungsrecht im Sinne des Grundgesetzes*, 1981, S. 23 ff. Ebenso wenig kann hier erörtert werden, ob die Schranke des Sittengesetzes in Art. 2 Abs. 1 GG auf das Naturrecht rekurriert; siehe dazu nur C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/DERS., *GG, Kommentar*, 5. Aufl. 2005, Art. 2 Abs. 1 Rn. 36 ff., der darin (nur noch) eine Erinnerung «an die Menschenrechtstradition» erblickt und damit eine Verbindung zum Bekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG herstellt sieht (Rn. 41).

<sup>5</sup> 2. Sitzung des Plenums vom 8.9.1948, abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 9, (1996), Dok. Nr. 2, S. S.18–69, 56.

<sup>6</sup> SCHMID, 2. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 16.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 2, S. S. 3–14, S. 10.

<sup>7</sup> ZINN, 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 4, S. S. 28–61, S. 34.

<sup>8</sup> 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 4, S. S. 28–61, 41.

<sup>9</sup> Katalog der Grundrechte, Anregungen von Dr. BERGSTRÄSSER als Berichterstatte, 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), S. S. 15–27, 15.

<sup>10</sup> In: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I ((1993)), SS. 62 m. Fn. 3.

<sup>11</sup> 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 5, S. S. 62–87, 63.

<sup>12</sup> 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 5, S. S. 62–87, 64; siehe auch DENSR., ebd., S. 68

<sup>13</sup> 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 5, S. S. 62–87, 69.

<sup>14</sup> 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 5, S. S. 62–87, 67.

<sup>15</sup> 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 5/I, (1993), Dok. Nr. 5, S. S. 62–87, 75. Der Antrag von CDU/CSU und DP, in Satz 2 die Worte «von Gott gegebenen» einzufügen (vgl. Protokoll der Unionsfraktionssitzung vom 5.10.1948, abgedruckt in: *Die CDU/CSU im Parlamentarischen Rat. Sitzungsprotokolle der Unionsfraktion*, 1981, Dok. Nr. 10, S. 52; Abg. SÜSTERHENN, 6. Sitzung des

Plenums vom 20.10.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 6, S. 185, verfiel im Hauptausschuss in der 2. Lesung am 18.1.1949 (42. Sitzung, Verhandlungen des Hauptausschusses, 1948/49, S. 529-544, 531) – wenn auch mit denkbar knapper Mehrheit (11 zu 10 Stimmen) – der Ablehnung.

<sup>16</sup> Seine «Kritische Würdigung» ist abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), S. 361-369. Thoma empfahl, den zweiten und dritten Satz des Art. 1 zu streichen, weil sie inhaltlich unrichtig seien: «Um eine Antwort auf die Frage, worin die eigentümliche Würde begründet ist, die wir allem, was Menschenantlitz trägt, zusprechen, müssen sich Philosophen und Theologen bemühen. Der Verfassungsgesetzgeber kann diese Antwort nicht geben und jedenfalls ist die Menschenwürde nicht in ewigen Rechten» begründet, sondern sind umgekehrt die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten» (ebd., S. 362).

<sup>17</sup> «In der Erwägung, dass die Achtung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde sowie ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte das Fundament der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet», abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 592. Der Entwurf ist abgedruckt in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), S. 220 ff.

<sup>18</sup> Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 584, 592. Im letzten Satz alternativ: «Das deutsche Volk anerkennt sie als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft»; ebd., S. 593.

<sup>19</sup> Vgl. Protokoll der 32. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 11.01.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 910-918; Protokoll der 42. Sitzung des Hauptausschusses vom 18.1.1949, abgedr. in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 529-531.

<sup>20</sup> Stellungnahme vom 25.1.1949 und Formulierungsvorschlag, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 7*, (1995), S. 202-204.

<sup>21</sup> Vorschlag des Fünfer-Ausschusses für die dritte Lesung des Grundgesetzes im Hauptausschuss, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 7* (1995), S. 339, 340.

<sup>22</sup> Es wurde lediglich noch im Rahmen der vierten Lesung des Entwurfs des Grundgesetzes in der 57. Sitzung des Hauptausschusses am 5.5.1949 (in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 743) auf Antrag des Abg. Zinn in Art. 1 Abs. 2 vor dem Wort «Grundlage» das Wort «als» eingefügt.

<sup>23</sup> 9. Sitzung des Plenums vom 6.5.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), S. 429, 447.

<sup>24</sup> Abg. v. MANGOLDT, 32. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 11.01.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 910, 913; ähnlich Abg. SCHMID, 42. Sitzung des Hauptausschusses vom 18.1.1949, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Parlamentarischer Rat, Verhandlungen des Hauptausschusses* (1948/49), S. 529.

<sup>25</sup> Das hier abgelegte Bekenntnis besagt, «dass wir subjektiv als Deutsche uns entschlossen haben, sie anzuerkennen, das heißt für die Zukunft geltend zu machen. [...] Es ist [...] eine Überzeugung für uns und nicht die Anerkennung eines objektiven Tatbestands der Existenz in allen Ländern» (Abg. BERGSTRÄSSER, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*, (1993), S. 592).

<sup>26</sup> Siehe Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II*; (1993), S. 584, 593 f. Siehe auch den Abg. EBERHARD, ebd., S. 600: «Es gibt diese ewigen unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte des Abs. 2, und die transponieren wir in unsere Zeit».

<sup>27</sup> Abg. v. MANGOLDT, 22. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 18.11.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/II* (1993), S. 584, 594.

<sup>28</sup> Schmid hatte es schon auf der 2. Sitzung des Plenums des Parlamentarischen Rats vom 8. 9. 1948 in seinem Bericht über die dem Parlamentarischen Rat gestellte Aufgabe an Hand der Vorarbeiten und Entwürfe (in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 9*, (1996), Dok. Nr. 2, S. 18-69, 38) als eine Frage „nicht nur von theoretischer, sondern von eminent praktischer



Bedeutung» bezeichnet, «ob diese Grundrechte betrachtet werden als Rechte, die der Staat verliehen hat, oder als verstaatlichte Rechte, als Rechte, die der Staat schon antrifft, wenn er entsteht, und die er lediglich zu gewährleisten und zu beachten hat».

<sup>29</sup> Siehe die Nachweise bei Fn. 15.

<sup>30</sup> Siehe BERGSTRÄSSER, 3. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 21.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 4, S. 28–61, 29: «Diese vorstaatlichen Rechte könnte man auf zwei verschiedene Quellen zurückführen. Die eine ist das Naturrecht des Mittelalters, das auf Aristoteles zurückgeht; die andere ist das moderne Naturrecht der Aufklärung. Beide Quellen verzahnen und entsprechen sich in vielem».

<sup>31</sup> Vgl. C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/DERS., GG, *Kommentar*, 5. Aufl. 2005, Art. 1 Abs. 2 Rn. 126 f., 131 f. m.w.N.

<sup>32</sup> So HEUSS, 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I*, (1993), Dok. Nr. 5, S. 62–87, 72.

<sup>33</sup> So BVerfGE 88, 203, 252 über das Lebensrecht als «das elementare und unveräußerliche Recht, das von der Würde des Menschen ausgeht».

<sup>34</sup> Siehe Abg. v. MANGOLDT, 4. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.09.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 5/I* (1993), S. 62, 68. Insofern zutreffend daher K.-P. SOMMERMAN, *Völkerrechtlich garantierte Menschenrechte als Maßstab der Verfassungskonkretisierung – Die Menschenrechtsfreundlichkeit des Grundgesetzes* –, in: AöR 114 (1989), S. 391–422, 407: «Der Rechtssatzcharakter des Art. 1 Abs. 2 GG liegt danach nicht in der Konstitutionalisierung zusätzlicher Rechte [...]».

<sup>35</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (2004), S. 1216, 1223.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> in: MAUNZ/DÜRIG, *Grundgesetz, Kommentar* (Stand: Oktober 2009), Art. 1 Abs. 1 (Stand: Februar 2005) Rn. 17.

<sup>38</sup> BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2004, S. 1216, 1218.

<sup>39</sup> Richtig E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 2004, S. 1216, 1223: «Der Verweis auf das vor-positive Fundament der Menschenwürdegarantie ist nichts anderes als ein notwendiger Teil der Inhaltsermittlung des Art. 1 Abs. 1 GG als positives Recht».

<sup>40</sup> Siehe dazu näher C. HILLGRUBER, *Das Menschenbild des Grundgesetzes und seine Anfechtungen im aktuellen Bioethik-Diskurs*, in: G. SEUBOLD (Hrsg.), *Humantechnologie und Menschenbild*, Bonn 2006, S. 87, 92–95.

<sup>41</sup> C. ENDERS, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, Tübingen 1997, S. 415.

<sup>42</sup> So M. HERDEGEN, in: MAUNZ/DÜRIG, *Grundgesetz, Kommentar*, Art. 1 Abs. 1 Rn. 65 ff.

<sup>43</sup> W. GEIGER, *Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit 1945–1963*, in: A. RAUSCHER (Hrsg.), *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*, Paderborn 1981, S. 59 ff.

<sup>44</sup> Das Bild vom Zurücktreten des Naturrechts hinter den «Vorhang des positiven Rechts» hat H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947, S. 259 geprägt.

<sup>45</sup> So auch J. ZAJAD<sup>30</sup>, *Überwindung des Rechtspositivismus als Grundwert des Grundgesetzes. Die verfassungsrechtliche Aktualität des Naturrechtsproblems*, in: *Der Staat* 26 (1987), S. 207–230.

<sup>46</sup> Zum Garantiegehalt vgl. – mit im einzelnen unterschiedlichen Akzentsetzungen – näher BVerfGE 84, 90, 120 f.; 94, 49, 102 f.; C. STARCK, in: v. MANGOLDT/KLEIN/STARCK, Bd. 1, 5. Aufl., 2006, Art. 1 Abs. 2, Rn. 132; W. HÖFLING, in: SACHS (Hrsg.), *Grundgesetz, Kommentar*, 5. Aufl. 2009, Art. 1 Rn. 68–71; H. DREIER, in: DERS. (Hrsg.), *Grundgesetz, Kommentar*, Bd. II, 2006, Bd. II, Art. 79 III Rn. 31. Eingehend S.E. SCHULZ, *Änderungsfeste Grundrechte*, Frankfurt/M. 2007, S. 127–148.

<sup>47</sup> Auch mit der so garantierten «Ewigkeit» der Selbstverpflichtung auf unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte steht das Grundgesetz in der naturrechtlich begründeten europäisch-atlantischen Tradition der Verfassungsstaatlichkeit. Sowohl die amerikanischen wie auch die

französischen Verfassungsväter sahen die im übrigen unbeschränkte verfassungsändernde Gewalt wie selbstverständlich als durch die dauerhafte Bindung an das Naturrecht, insbesondere die unentziehbaren Rechte des Menschen begrenzt an; vgl. die Nachw. zu JEFFERSON und SIEYES bei H. DREIER, *Gilt das Grundgesetz ewig?*, Frankfurt/M. 2009, S. S. 62 m Fn. 145 f.

<sup>48</sup> BVerfGE 1, 14, 18 (LS 27), 61; 1, 208, 243. Siehe dazu auch W. GEIGER, *Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit 1945–1963*, in: A. RAUSCHER (Hrsg.), *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*, 1981, S. 51 ff.

<sup>49</sup> 2. Sitzung des Plenums vom 8.9.1948, in: BUNDESTAG/BUNDESARCHIV (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat* 9, (1996), Dok. Nr. 2, S. 18–69, 67.

<sup>50</sup> Insofern zutreffend M. HERDEGEN, *Das Überpositive im positiven Recht*, in: FS Isensee, 2007, S. 135, 138 ff. Die Annahme, dass die völkerrechtlichen «Standards des *jus cogens* konturenschärfer [sind] als jedes überpositive Konstrukt, das nicht einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Lehrgebäude verpflichtet ist», erscheint dagegen mehr als zweifelhaft (zur schwierigen Feststellbarkeit des Inhalts zwingender Normen siehe nur K. DOEHRING, *Völkerrecht*, <sup>2</sup>2004, § 4 II Rn. 300, S. 132). Gegen Herdegens These, das Menschenrechtsbekenntnis des Art. 1 Abs. 2 GG bilde die Grundlage für die Inkorporation zwingenden Völkerrechts menschenrechtlichen Inhalts (in: MAUNZ/DÜRG, *Grundgesetz, Kommentar* (Stand: Mai 2009), Art. 1 Abs. 2 (Stand: Februar 2004) Rn. 22 ff., 39 ff.), denn auch C. HILLGRUBER, *Der internationale Menschenrechtsstandard – geltende Verfassungsrecht? – Kritik einer Neuinterpretation des Art. 1 Abs. 2 GG*, in: GS FS Blumenwitz, 2008, S. 123 ff.

<sup>51</sup> Siehe dazu näher C. HILLGRUBER, *Gibt es Unabstimmbares in der Demokratie*, in: W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, München 2007, S. 25–45, 27 ff.

KATRIN MEY · HALLBERGMOOS

## EUROPÄISCHER KULTURRELATIVISMUS UND AMERIKANISCHES NATURRECHTSVERTRAUEN

*Zur Kontroverse zwischen Hans Kelsen und Leo Strauss*

Im Jahr 1973 starben zwei jüdische Gelehrte in den USA – Leo Strauss am 18. Oktober in Annapolis, Maryland, Hans Kelsen am 19. April in Orinda bei Berkeley, Kalifornien.<sup>1</sup> Sie waren beide aus dem nationalsozialistischen Deutschland emigriert, in dem sie zuvor rege am akademisch-intellektuellen Leben teilgenommen hatten: Leo Strauss als politischer Philosoph und Hans Kelsen als Jurist und Staatsrechtsdenker. Beide fanden in den USA nolens volens eine neue intellektuelle Heimat. Während Kelsen dort große Sympathien für den amerikanischen Liberalismus hegte, fühlte sich Strauss dem dortigen Naturrechtsdenken verbunden. Und während sie sich beide in ihrem Denken über eine politische, rechtliche und staatliche Ordnung an dem mitgebrachten Erbe aus Europa und an dem neuen geistigen Tableau in Amerika abarbeiteten, kam es zwischen ihnen zu einer Auseinandersetzung über das Naturrecht und seine Bedeutung für eine solche Ordnung – eine Auseinandersetzung, die besonders scharf en passant in Fußnoten und Briefen geführt wurde.

Zunächst sollen die beiden Denker in ihrem europäischen Kontext dargestellt werden, damit im Anschluss daran ihre jeweilige Haltung zum amerikanischen Naturrechtsvertrauen verständlich wird.

### *1. Aufbruch aus Europa : Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund*

Beide wurden in das Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts hineingeboren, Leo Strauss als Sohn eines jüdischen Kaufmanns 1899 in Kirchhain in Hessen, Hans Kelsen als Sohn jüdischer k.u.k. Bürger 1881 in Prag. Sowohl das Deutsche Reich als auch das Habsburger Reich steuerten im

*KATRIN MEY, geb. 1973, Studium der Philosophie, Neuren und Neuesten Geschichte und Latein sowie der Rechtswissenschaft in Freiburg im Br. und München; 1996-2003 Mitarbeit am Forschungsprojekt «Totalitarismus und Politische Religionen» am Seminar für christliche Weltanschauung an der LMU München, 2005-2009 Verwaltungsjuristin, seit 2009 Staatsanwältin in Landshut.*



Fin de Siècle ihrer Dämmerung entgegen – abgesehen von einem pessimistischen, die Ordnung der Dinge in Frage stellenden Lebensgefühl gab es aber noch keine sichere Prognose über den Zusammenbruch der politischen Ordnung. Dieses jedwede Metaphysik verneinende Lebensgefühl fand im deutschsprachigen Raum seinen prominenten philosophischen Ausdruck in den Gedanken Schopenhauers und Nietzsches. Die Naturwissenschaften als streng empirische Wissenschaften erlebten im 19. Jahrhundert ihren selbstbewussten und optimistischen Aufschwung – zu zählen, zu beobachten, zu ordnen und zu kategorisieren, damit zwang man die Welt, wie sie entgegnetrat, in eine gedankliche Ordnung. Ob sie einem über ihre Erscheinungen hinaus etwas mitzuteilen hatte, diese Frage blendeten die Positivisten aus. Als Kelsen und Strauss am Anfang des 20. Jahrhunderts rege am geistigen Leben in Deutschland teilnahmen, war das Zerbrecen der Ordnung nicht mehr nur ein philosophisches Gedankenspiel, sondern manifestierte sich schon im Zerbrecen der politischen Ordnung. Der Erste Weltkrieg hatte den Untergang des k.u.k. Reiches besiegelt, das Deutsche Reich hatte seine Quittung im Diktatfrieden von Versailles erhalten – die Menschen in beiden Staaten befanden sich in den 20iger Jahren auf der Suche nach einer neuen politischen Ordnung. Das geistige Rüstzeug wurde aus dem 19. Jahrhundert importiert. Die «natürliche, von allen vorgefühlte Philosophie der Zeit»<sup>2</sup> wurde von Oswald Spengler in seinem «Untergang des Abendlandes» 1917 formuliert.

Kelsen suchte in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts auf zweifache Weise nach den Grundlagen einer neuen politischen und staatlichen Ordnung: Zum einen arbeitete er – inspiriert vom Wiener Kreis<sup>3</sup> und vom Neupositivismus – zusammen mit Kollegen und Schülern an der Entwicklung einer reinen Rechtslehre; diese sollte unter Verzicht auf ontologische und normative Rückgriffe die Lehre vom Recht gleichsam naturwissenschaftlich fundieren.<sup>4</sup> Die Rechtswissenschaft, wie Kelsen sie konzipierte, schließt sich den Positivisten und Historisten an und verweist daher die Rede von Wahrheit und Gerechtigkeit als uneigentliche, analoge, gleichsam mythische Rede in den Bereich des Vor- und Unwissenschaftlichen, der mit der Aufklärung und dem Rationalismus aus der Sicht Kelsens überwunden wurde.<sup>5</sup> Zum anderen versuchte er die Grundsätze seiner Rechts- und Staatslehre als einer der Mitschöpfer der österreichischen Verfassung von 1920 konkret bei der politischen, rechtlichen und staatlichen Neuordnung Österreichs umzusetzen. Bezeichnend ist dabei seine Auseinandersetzung um Artikel 1 der Österreichischen Verfassung, der Präambelcharakter trug, mit dem damaligen österreichischen Staatskanzler Karl Renner. Kelsen wollte auf jedwede Verfassungsslyrik, die auf Gott und die Natur Bezug nimmt, verzichten, – zu wesensfremd schien sie ihm dem juristischen Text. Der damalige Bundeskanzler Renner versuchte ihn doch zu überzeugen,

indem er anmerkte: «Herr Professor, Sie haben Recht, aber irgendetwas Schönes soll doch auch in der Verfassung stehen!»<sup>6</sup> Doch die für eine Rechtsordnung von Kelsen postulierte Grundnorm, die den infiniten Regress in einer sonst nach oben hin nicht endenden Normenhierarchie logisch beenden soll, ist für Kelsen eine rein formale Fiktion, die keinen naturrechtlichen Inhalt aufweist.<sup>7</sup>

Kelsen – wie Strauss und tausende anderer Juden – verlor unter den Nationalsozialisten seinen Lehrstuhl in Köln, lehrte dann kurze Zeit am Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales in Genf und als Professor in Prag<sup>8</sup> und emigrierte schließlich 1940 in die USA, wo er zunächst in Harvard, seit 1942 in Berkeley, Kalifornien, lehrte. In Amerika machte er die Erfahrung, dass trotz – oder wegen? – ethnischer und kultureller Vielfalt das einigende Band des «In God we trust» besteht. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung reflektierte er seine Staatslehre in Gestalt seiner *General Theory of State* im neuen Kontext.

Eine ähnliche Erkenntnis wird viele Jahre später der Carl Schmitt-Schüler Böckenförde so formulieren, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.<sup>9</sup>

Aber muss man deshalb als Staatsrechtsdenker oder politischer Philosoph von ihnen schweigen, wie Kelsen fordert?<sup>10</sup> Dies sieht Leo Strauss anders. Auch für Strauss ist das Zerschlagen der alten Ordnung eine Herausforderung – praktisch beantwortet er sie, indem er sich kurzzeitig der Bewegung des Zionismus anschließt, der für die europäischen Juden eine neue Ordnung zu etablieren verspricht;<sup>11</sup> doch auch innerhalb der zionistischen Bewegung bleibt er skeptisch und innerlich distanziert. Ihm geht es nicht darum eine Ordnung zu etablieren, die nur Konvention ist; auf der Suche nach einer verbindlichen Grundlage für eine politische Ordnung setzt er sich kritisch mit Historismus, Relativismus und Positivismus auseinander. Er hält im Angesicht des Zerschlagens der Rechts- und Staatsordnung des Deutschen Reiches daran fest, dass es ein dem Menschen entsprechendes Naturrecht gibt, über das man sich verständigen kann und muss, weil es den Maßstab einer politischen Ordnung bildet. Den aus seiner Sicht blinden Erben der Aufklärung, die das noch von Kant postulierte «Ding an sich» aus vermeintlich epistemologischer Redlichkeit leugnen, erteilt er eine Absage.<sup>12</sup> Leo Strauss verliert die praktische Seite nicht aus dem Blick. Die Frage nach der richtigen politischen Ordnung lässt sich für ihn nicht abhandeln wie ein naturwissenschaftliches Experiment, das sich unter Zeitbedingungen und zwischen Zeitgenossen abspielt. Um die politische Not zu wenden, ist ein Rekurs auf das Naturrecht erforderlich. 1937 emigrierte Leo Strauss zunächst nach England, dann nach Amerika. Dort unterrichtete er – wie viele andere jüdische Emigranten – an der New School of Social Research in New York. 1949 ging er nach Chicago, wo er der Gründer einer eigenen

philosophischen Schule wurde und bis 1968 lehrte. Anschließend lehrte er bis zu seinem Tod als Buchanan Distinguished Scholar-in-Residence am St. John's College in Annapolis, Maryland. Die europäische Erfahrung hatte ihm gezeigt: Der Verzicht auf die Suche nach der unbedingten Wahrheit, nach der nach dem Maßstab des Naturrechts gerechten politischen Ordnung im Einklang mit der menschlichen Natur endet in der Rechtlosigkeit; die amerikanische Erfahrung bestätigt ihm, dass diese Suche politisch verantwortet vonstatten gehen muss – und dass Liberalismus als Relativismus die Ordnung in Frage stellt und sich selbst gefährdet.<sup>13</sup>

## 2. Amerika : *E pluribus unum* – Die Auseinandersetzung mit Kelsen

Im Umfeld der Chicagoer Politikwissenschaft entwickelte sich in dem verbreiteten Historismus, den auch Kelsen noch aus Europa mitbrachte, in den fünfziger Jahren ein «antipositivistisches Milieu», «zu dem nicht wenige andere Emigranten wie Hans Morgenthau und Hannah Arendt, aber auch die im benachbarten Notre Dame versammelten Neo-Thomisten beitrugen».<sup>14</sup> Leo Strauss, der dieses Milieu maßgeblich prägte und in Chicago auch seine Schüler fand, die die Politikwissenschaft in Amerika im konservativen Lager entscheidend beeinflussten,<sup>15</sup> hatte an dieser Naturrechtsrenaissance einen erheblichen Anteil. Seine Erfahrungen als Emigrant brachten ihn dazu, die Philosophen als Bürger für eine Orientierung an der Wahrheit zu sehen. Mögen die historischen Ausprägungen politischer Ordnungen und die Theorien der Gerechtigkeit an sich kontingent sein, die Suche nach ihnen ist es nicht: «Philosophieren heißt, aus der Höhle zum Sonnenlicht aufsteigen, d.h. zur Wahrheit gelangen. Die Höhle stellt die Welt der Meinungen dar, im Gegensatz zur Erkenntnis. Meinungen sind wesentlich veränderlich. Die Menschen können aber nicht leben, d.h. sie können nicht zusammenleben, wenn die Meinungen nicht durch gesellschaftliche Übereinkunft stabilisiert werden. So wird aus der Meinung eine autoritäre Meinung, ein öffentliches Dogma oder eine Weltanschauung. Philosophieren heißt demnach, vom öffentlichen Dogma zum wesentlich privaten Erkennen aufsteigen. Das öffentliche Dogma ist ursprünglich ein unzulänglicher Versuch, die Frage nach der allumfassenden Wahrheit oder nach der ewigen Ordnung zu beantworten. Jede unzulängliche Anschauung von der ewigen Ordnung ist, von der letzteren her gesehen, zufällig oder willkürlich. Sie verdankt ihre Gültigkeit nicht ihrem inneren Wahrheitsgehalt, sondern dem gesellschaftlichen «Fiat» oder der Konvention. Somit ist die Grundvoraussetzung des Konventionalismus nur die Idee der Philosophie als Versuch, das Ewige zu begreifen. Die modernen Gegner des Naturrechts verwerfen gerade diese Idee. Nach ihnen ist alles menschliche Denken historisch und daher unfähig, jemals irgendetwas Ewiges zu erfassen. Während bei den



Alten das Philosophieren gleichbedeutend war mit dem Verlassen der Höhle, gehört es bei unseren Zeitgenossen im wesentlichen einer ›historischen Welt‹, einer ›Kultur‹, ›Zivilisation‹ oder Weltanschauung an, d.h. dem, was Platon die Höhle nannte.»<sup>16</sup>

Kelsen war für Strauss einer der Zeitgenossen, der die Philosophie des Naturrechts in eine neue Höhle sperren wollte; doch aus der Sicht von Strauss sperren sich die Naturrechtsgegner – ihrerseits – mit ihrem Wahrheit beanspruchenden Verdikt des philosophischen Wahrheitsanspruches nur wieder selbst in eine »zweite, noch viel tiefere Höhle.«<sup>17</sup>

In einem Brief an Löwith notiert er in einem P.S.: »Grüßen Sie Hula<sup>18</sup> herzlichst. Ich habe seine höflich-vernichtende Kritik des nunmehr alten Esels Kelsen sehr genossen. ›Ein Österreicher kratzt keinem anderen das Auge aus.‹»<sup>19</sup> Und als Kelsen in seiner *General Theory of Law and State* seine Absage an das Naturrecht und seine positivistische Auffassung nicht mehr ganz so deutlich formulierte, entging das den im sorgfältigen Lesen geübten Augen Leo Strauss' nicht. Er hielt es für eine Anpassung der Kelsenschen Theorie an die amerikanische Politikwissenschaft, die das Naturrechtsdenken verinnerlicht hatte. Kelsen leugnete eine solche Anpassung: »Diese Ansicht, die nur die Schlussfolgerung aus einer positivistischen Theorie des Rechts war, wurde in meiner Allgemeinen Staatslehre (1925), S. 335f. ausgeführt. Leo Strauss, *Natural Law and History* (1953), S.4, sagte, dass er sich nicht vorstellen kann, warum ich diese »instruktive Stelle«, die dies erläutert, »aus meiner englischen Übersetzung« weggelassen habe», i.e. meine *General Theory of Law and State* (1949). Die Antwort ist, dass meine *General Theory of Law and State* keine Übersetzung der Allgemeinen Staatslehre ist, und dass folgerichtig auch nicht die Frage nach einer Weglassung gestellt werden kann. Falls Strauss dachte, dass ich es aus irgendeinem Grund für nicht mehr ratsam hielt, die Meinung, die ich in der *Allgemeinen Staatslehre* entworfen habe, in der *General Theory* beizubehalten, kann er nun sehen, dass er falsch lag.»<sup>20</sup>

Letztlich hält Kelsen daran fest, dass er mit seiner in der Staatslehre eingeführten Grundnorm nur eine formale Fiktion gesetzt hat, aus der alle anderen Normen in der Normenhierarchie abgeleitet werden können; zwar hat er damit im rechtstheoretischen Bereich etwas eingeführt, »über das hinaus Höheres nicht gedacht werden kann«. Dieses aber inhaltlich mit Gott, Offenbarung oder Naturrecht aufzuladen, hieße einen Kategorienfehler zu begehen.<sup>21</sup> Gleichwohl leugnet auch Kelsen nicht die Möglichkeit von Naturrecht oder Gott; aber nach ihnen sinnvoll zu fragen und Antworten zu finden, ist dem Menschen nicht gegeben. Es ist Selbstbescheidung, um mit Leo Strauss zu sprechen: »Askese«<sup>22</sup>, die die Positivisten hier an den Tag legen, um nicht in einem ungesicherten Bereich, im Bereich des Mythos und des Glaubens zu sprechen. Leo Strauss geißelt dies als Selbstwider-

spruch: um der Natur des Menschen und der Welt gerecht zu werden, einer Natur, die eben keinen Zugriff auf die Natur zulässt, berufen sich die Positivisten auf die Natur – und werden so, wenngleich natürlich in obliquier Form, wiederum selbst zu Naturrechtlern.

### 3. Unüberbrückbare Differenz?

Meinen Leo Strauss und Hans Kelsen also doch irgendwie das gleiche, wenn der eine – Kelsen – von der Selbstbescheidung der Rechts- und Staatswissenschaft ausgeht und der andere – Strauss – es für gerade elementar zur Vermeidung totalitärer Systeme und zur Herstellung einer «richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens» hält, dass die Frage «Quid sit Deus?» dem kontingenten Menschen letztlich in dieser Welt unbeantwortbar bleibt?

Keineswegs. Leo Strauss sucht das inhaltliche Gespräch zwischen den verschiedenen Annäherungen an die Frage nach der richtigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Für Leo Strauss wird die Behauptung, «dass das Naturrecht nicht über «inhaltsleere Abstraktionen» hinauskommen könne (M.E. Mayer, Rechtsphilosophie, 2. Auflage, Berlin 1926, 10) durch die gesamte Geschichte des Naturrechts widerlegt.»<sup>23</sup> Die Aussagen des Naturrechts lassen sich vielleicht nicht auf jede konkrete juristische Einzelfrage anwenden, aber das Naturrecht gibt eine Direktive für die richtige Ordnung menschlichen Zusammenlebens.

Für Kelsen bleiben die Staats- und Rechtsordnung identisch, gehen voll ineinander auf und sind ohne Rückbindung an über sie hinausgehende oder vorgelagerte Prinzipien gesetzt. Die Grundnorm seiner Rechtslehre ist nur eine formale Annahme, kein «metaphysischer Rest»,<sup>24</sup> die sie und seine Staatstheorie brauchen, um nicht in einen infiniten Regress zu geraten. Von dieser Annahme her bewegen sich die Rechtsordnungen intrinsisch und abgeleitet. Das Sollen folgt dann nur noch aus dem Sein der übergeordneten Norm.

Strauss sieht dies komplexer: Ordnung ist als stabile eine zu bewahrende – hier ist er konservativ. Um sie vor Beliebigkeit und purer Konvention zu bewahren, bedarf es aber der Philosophie, die sie in Frage stellt als bloß eine Erscheinung der wahrhaft gerechten Ordnung. Wenn die Ordnung den wahrhaft Gerechten um ihres eigenen Bestehens willen bestraft, ist das zwar Gesetz, aber eben nicht Recht. Hans Kelsen würde hier keinen Unterschied erkennen.

Wer ist nun im Recht? Der, der um der intellektuellen Redlichkeit sich in seiner Erkenntnis bescheidet und die Rechts- und Staatslehre eben rein, frei von nicht juristischen, ontologischen und normativen Prämissen halten will? Oder der, der die Doppelnatur des politischen Philosophierens erkannt hat, die Wechselwirkung zwischen der Existenz als politisches Wesen

und dem Politischen Denken, aus der der Ansporn gewonnen wird, die ewige Suche nach der Wahrheit zu unternehmen?

In Amerika angekommen, werden beide mit dem Faktum konfrontiert, dass sich die politische Ordnung sehr wohl aus normativen Annahmen über die Natur des Menschen speist,<sup>25</sup> ja, dass die Gründungserklärung, die Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 noch immer in der Staats- und Rechtsordnung fortwirkt, die naturrechtlicher nicht sein könnte: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.»

Letztlich aber leugnet Hans Kelsen die Kategorie des Ethischen und der Moral nicht, es sind nur Kategorien, über die sich in juristischen Termini nicht rein und generell nicht verbindlich sprechen lässt. Wer die Kategorien vermischt, befindet sich nicht mehr in der reinen Wissenschaft, sondern in der Beliebigkeit: Er spricht eben von allem, aber nicht vom Recht und vom Staat, der durch dieses Recht gebildet wird.

«C'est la vie», könnte Leo Strauss' Erwiderung auf den Vorhalt sein, dass man sich nicht mehr bei der reinen Wissenschaft, i.e. Wahrheit befände, die doch nur für Gott allein ist. In der Beliebigkeit befände man sich deshalb nicht, sondern im Leben: Man muss die Leiter nicht wegwerfen, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist,<sup>26</sup> und man muss nicht schweigen – denn der Mensch ist ein politisches Wesen, das sich die richtige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens im Dialog mit den Alten und den Modernen, mit den antiken Philosophen und den modernen Denkern immer wieder neu erringen kann und muss.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Rudolf THIENEL, *Hans Kelsen*, in: Michael STOLLEIS (Hg.), *Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 1995, 344–346.

<sup>2</sup> Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vorwort zur 2. Auflage, München 1991, X.

<sup>3</sup> Robert WALTER, *Der Positivismus der Reinen Rechtslehre*, in: Clemens JABLONER/Friedrich STADLER (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien 2001, 1–13. Walter spricht von Parallelen.

<sup>4</sup> Robert WALTER, *Nachwort*, in: Hans KELSEN, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2000 (nach Erstdruck Wien 1955), 64.

<sup>5</sup> Strauss setzt sich in seinem «Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes» mit diesem vermeintlichen Fortschritt auseinander, in: Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd.3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften und Briefe*, 201–215, 206.

<sup>6</sup> Zitiert nach Moritz MOSER, *Nicht jedem Anfang wohnt ein Zauber inne. Vom B-VG 1920 zur gegenwärtigen Präambeldiskussion*, in: Tamara EHS (Hg.), *Hans KELSEN. Eine politikwissenschaftliche Einführung*, Wien 2009.



<sup>7</sup> Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Studienausgabe der 1. Auflage 1934, hrsg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2008, 77ff.

<sup>8</sup> THIENEL, Hans Kelsen, (s. Anm. 1) 344-346.

<sup>9</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, 60.

<sup>10</sup> Diese Selbstbescheidung des Denkens ist möglicherweise auch vom Wiener Kreis bzw. über ihn durch Ludwig Wittgenstein inspiriert, der seinen *Tractatus logico-philosophicus* mit dem Satz schließt: «Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.» In: Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M. 1963, 115.

<sup>11</sup> Insgesamt zu Strauss' biographisch-intellektueller Entwicklung: Eugene R. SHEPPARD, *Leo Strauss and the politics of Exile. The Making of a political philosopher*, Brandeis University Press 2006.

<sup>12</sup> Dies erläutert in Bezug auf Kelsen: Thomas OLECHOWSKI, *Kelsens Rechtslehre im Überblick*, in: EHS, Kelsen (Anm. 6), 47-62, 48ff. Möglicherweise könnten – so Olechowski – Kritiker die Grundnorm auch als «metaphysischen Rest» in der Rechtstheorie betrachten (59).

<sup>13</sup> Zum ambivalenten Verhältnis von Leo Strauss zur liberalen Demokratie: Catherine and Michael ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago 2006, 74-79.

<sup>14</sup> Alfons SÖLLNER, *Leo Strauss*, in: Karl Graf v. BALLESTREM/Henning OTTMANN (Hg.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, 117.

<sup>15</sup> Mark GERSON, *The Neoconservative Vision. From the cold war to the culture wars*, Maryland, 1996, 18.

<sup>16</sup> Leo STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Rastatt/Stuttgart 1956, 13.

<sup>17</sup> Diese Kritik am Historismus erläutert Heinrich Meier ausführlich in: Heinrich MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, insb. 21f.

<sup>18</sup> Hula hatte eine Rezension zu KELSSENS Reiner Rechtslehre verfasst.

<sup>19</sup> Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften und Briefe*, 676.

<sup>20</sup> HANS KELSEN, *Foundations of Democracy*, in: DERS., *Verteidigung der Demokratie*, hg. v. Matthias JESTAEDT/ Oliver LEPSIUS, Tübingen 2006, 364 (Übersetzung der Autorin); diese Aussage von Strauss findet sich in der deutschen Ausgabe von *Naturrecht und Geschichte* (Anm.16) ebenfalls auf S.4 in den Anmerkungen.

<sup>21</sup> Diese Problematik erläutert: Robert Chr. VAN OYEN, *Staat und pluralistische Gesellschaft bei Kelsen*, in: EHS, Kelsen (Anm. 6), 17-39, 29.

<sup>22</sup> Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften* Bd.3 (wie Anm. 6), 206ff.

<sup>23</sup> Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften* Bd.3 (wie Anm. 6), 211.

<sup>24</sup> S. Anm. 12.

<sup>25</sup> Rainer PRÄTORIUS, *In God we Trust. Religion und Politik in den USA*, München 2003, 31-45, 79ff.

<sup>26</sup> In Umkehrung des Wittgensteinschen Schlusses am Ende des Traktates; cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus* (Anm. 10).

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

## DAS NATURRECHT – BLEIBENDES THEMA DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Ein Blick in die Literatur der Theologischen Ethik (hier verstanden als übergreifender Begriff von Moralthologie und Sozialethik) zeigt, dass das Naturrecht in vielfältiger Weise präsent ist. Zugleich wird dabei sichtbar, dass die Art und Weise, wie vom Naturrecht gesprochen und in welchem Zusammenhang es eingebracht wird, trotz Rückgriff auf die Vorgaben der Tradition unterschiedlich ist. Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte der aktuellen Bezugnahme in der Theologischen Ethik aufgegriffen werden. Es wird hier mehr um moralthologische, denn um sozialetische Beiträge gehen. Vollständigkeit ist weder angezeigt noch möglich. So wichtig es ist, das Gespräch mit der Evangelischen Ethik darüber zu führen, so kann dies an dieser Stelle nicht erfolgen. Auch eine weitgehende Beschränkung auf den deutschen Sprachraum ist angezeigt.

### *1. Papst Benedikt XVI. und das Naturrecht*

Verstärkt hat sich Papst Benedikt in der letzten Zeit zum Naturrecht geäußert. Zu Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Papst sich früher wesentlich skeptischer gezeigt hat, als dies gegenwärtig geschieht<sup>1</sup>. In welchen Zusammenhängen spricht der Papst vom Naturrecht? Beginnen wir mit der «ranghöchsten» Äußerung in der Enzyklika «Caritas in Veritate» (2009). In der Nr. 75 weist der Papst auf die Verbindung von sozialer und anthropologischer Frage hin. Er verdeutlicht dies an den Möglichkeiten der Biotechnologien (z.B. In-Vitro-Fertilisation, Embryonenforschung u.a.) in denen «das Gewissen nur dazu berufen (ist), eine rein technische Möglichkeit zur Kenntnis zu nehmen». Weiter werden die mächtigen Instrumente bagatellisiert – so kritisch der Papst –, «die der ›Kultur des Todes‹ zur Verfügung stehen (Abtreibung, Euthanasie)». Die damit verbundenen kulturellen Auffassungen leugnen die Würde des

*HERBERT SCHLÖGEL, geb. 1949, ist Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Menschen. Die reiche Welt laufe auch Gefahr – so der Papst – «wegen eines Gewissens, das bereits unfähig ist, das Menschliche zu erkennen», die Schläge der Armen an ihren Türen zu überhören. «Gott enthüllt dem Menschen den Menschen; die Vernunft und der Glaube arbeiten zusammen, ihm das Gute zu zeigen, wenn er es nur sehen wollte; das Naturrecht, in dem die schöpferische Vernunft aufscheint, zeigt die Größe des Menschen auf, aber auch sein Elend, wenn er den Ruf der moralischen Wahrheit nicht annimmt».

Das Naturrecht wird hier in enge Verbindung mit der Würde des Menschen und dem Gewissen gebracht. Das Gewissen ist fähig, das Menschliche zu erkennen, wenn es sich auf das Naturrecht bezieht.

Die Bindung der Bioethik an das Naturrecht ist ein Anliegen, das der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie für das Leben (13.02.2010) zum Ausdruck bringt. «Die Anerkennung der menschlichen Würde als unveräußerliches Recht hat nämlich ihre erste Grundlage in jenem Gesetz, das nicht von Menschenhand niedergeschrieben, sondern vom Schöpfergott dem Menschen ins Herz eingeschrieben wurde, ein Gesetz, das von jeder Rechtsordnung als unverletzlich anzuerkennen ist und die jeder Einzelne zu respektieren und zu fördern verpflichtet ist»<sup>2</sup>. Dies gilt auch für den Gesetzgeber, denn «das natürliche Sittengesetz ermöglicht es Kraft seines universalen Charakters» sowohl die menschliche Person wie die gesamte Schöpfungsordnung zu achten.

Drei Jahre zuvor hatte der Papst in seiner damaligen Ansprache an die Päpstliche Akademie für das Leben (24.02.2007) die enge Zugehörigkeit von Gewissen, Naturrecht und dem Recht auf Leben betont. «Der Christ ist deshalb ständig aufgerufen, aktiv zu werden, um den zahlreichen Angriffen, denen das Recht auf Leben ausgesetzt ist, die Stirn zu bieten. Er weiß, daß er dabei auf Begründungen zählen kann, die tief im Naturrecht verwurzelt sind und daher von jedem Menschen rechten Gewissens geteilt werden können»<sup>3</sup>.

Bei der Ansprache aus Anlass des 40. Jahrestages der Enzyklika «*Humanae Vitae*» (10.05.2008) weist der Papst auf die Gesetze hin, die der Natur eingeschrieben sind. «Das natürliche Sittengesetz, das der Anerkennung der wahren Gleichheit zwischen Personen und Völkern zugrunde liegt, sollte als die Quelle erkannt werden, an der sich auch die Beziehung der Eheleute untereinander und ihre Verantwortung, Kinder zu zeugen, ausrichten muss»<sup>4</sup>.

In verschiedenen Ansprachen an die Internationale Theologenkommission hat der Papst die Bedeutung des Naturrechts unterstrichen. So interpretiert er in seiner Ansprache vom 5.10.2007 eine entsprechende Passage des Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 1955): «Einerseits erkennt man, daß der ethische Inhalt des Glaubens keine dem Gewissen des Menschen von außen diktierte Auferlegung darstellt, sondern eine Norm, die



ihren Grund in der menschlichen Natur selbst hat; andererseits wird vom natürlichen Sittengesetz her, das an sich jedem vernunftbegabten Geschöpf möglich ist, die Basis gelegt, um mit allen Menschen guten Willens und allgemeiner gesagt, mit der zivilen und säkularen Gesellschaft in einen Dialog zu treten»<sup>5</sup>. Ein Jahr später verweist der Papst im Blick auf das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Auf der Suche nach einer universalen Ethik: Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz» noch einmal darauf, dass dadurch die Würde des Menschen geschützt werde.

Dem Papst geht es in seinen verschiedenen Beiträgen darum, das Naturrecht (bzw. das natürliche Sittengesetz) als gemeinsamen Bezugspunkt zu allen Menschen guten Willens herauszustellen. Besonders gewinnt es seine Bedeutung im Blick auf die Würde des Menschen<sup>6</sup>. Das Naturrecht ist aus der Sicht des Papstes besonders am Beginn und Ende des menschlichen Lebens sowie bei seiner Weitergabe wichtig. Was in den päpstlichen Äußerungen nicht aufscheint, ist die Diskussion, die innerhalb der Moralthologie und Sozialethik in den letzten Jahrzehnten intensiv um das Naturrecht und seine Aussagekraft geführt wurde. Dies gilt auch für die Interpretation des Naturrechts in der Tradition, die sich in den Äußerungen des Papstes kaum widerspiegelt, über die aber eine breite Auseinandersetzung stattgefunden hat.

## 2. Theologiegeschichtliche Bezugspunkte

Natur, Naturrecht und natürliches Sittengesetz sind Begriffe mit einer sehr langen Geschichte<sup>7</sup>. Es ist verständlich, dass Termini mit einer so langen Historie ganz unterschiedliche Phasen ihres Verständnisses mitgemacht haben und es *die* Natur, *das* Naturrecht bzw. *das* natürliche Sittengesetz nicht gibt. Ansätze sind bereits bei den Sophisten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. zu sehen. Sie haben die Unterscheidung eingebracht zwischen Gesetzen, die durch positive Setzung (thesis) von Menschen gemacht wurden und die durch die Natur (physis) oder von Natur aus gelten. Die erstgenannten Gesetze sind veränderbar, die zweiten nicht. Was die Entwicklung des Naturrechts von Anfang an geprägt hat, ist seine geschichtliche Einbettung. Im Griechenland der Antike war es die Erfahrung, dass in der einen Stadt etwas gefordert wurde, was in der anderen Stadt verboten war. «Ihren eigentlichen Ausbau hat die antike Lehre vom Naturgesetz in der Stoa gefunden. Hier wird es zur Begründung und Rechtfertigung der Moral überhaupt. Etwas ist gut und deshalb zu tun, wenn es dem Gesetz der Natur entspricht; und alles was der Mensch zu tun hat, ist dort zu finden. In ethisch guter Weise handeln heißt: vivere secundum naturam»<sup>8</sup>.

Die Entwicklung des Naturrechts in der Theologischen Ethik ist wesentlich geprägt durch Thomas von Aquin. Dabei findet sich bei aller Systema-

tisierung kein einheitliches Verständnis bei Thomas. So sehr die Interpretation seiner Texte zum Teil kontrovers ist, so sehr zeigt sich auch die Vieltätigkeit des Naturrechts und die damit gegebene Herausforderung die Schwierigkeit, das, was das Naturrecht ist und zu ihm gehört, im Einzelnen zu bestimmen.

Für Thomas ist das natürliche Sittengesetz (*lex naturalis*) im ewigen Gesetz Gottes grundgelegt. Es ist ausgeprägt als Vernunftgesetz und Teilhabe am ewigen Gesetz (*lex aeterna*) in der vernünftigen Kreatur (STh I-II, q 91, a 2). Die Teilhabe am ewigen Gesetz ermöglicht die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft. «Diese regelnde und gesetzgebende Tätigkeit des vernünftigen Geschöpfes aber, die es aus der Teilhabe an der ewigen Vernunft Gottes und seiner regelnden und maßgebenden Vorsehung gewinnt, wird natürliches Gesetz (*lex naturalis*) genannt»<sup>9</sup>. Die Entfaltung dieses natürlichen Sittengesetzes geschieht von den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft her, dessen Grundlegendes lautet: «Das Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden» (STh I-II, q 94, a 2). Zu den Prinzipien der praktischen Vernunft zählt Thomas auch eine Reihe anderer Grundprinzipien, die nicht einfach mit der Vernunft identisch sind, sondern ihr zum Teil voraus liegen: die natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*). Diese sind zwar zum einen vorgegeben, zugleich aber keine fixen Größen, so dass auch hier die Vernunft zur Konkretion gefragt ist. Thomas nennt drei *inclinationes naturales*: die Neigung zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung und zur Erkenntnis. In der Theologischen Ethik fand eine intensive Diskussion statt, wie das Zusammenspiel von Vernunft und natürlichen Neigungen näher zu verstehen ist. «Das Spezifikum der thomanischen Naturrechtslehre besteht [...] darin, dass sie die Vernunftnatur und die körperlich-leibliche Dimension des Menschen nicht gegeneinander ausspielt, sondern in ihrer wechselseitigen Verschränkung zusammendenkt. Diese integrative Sichtweise führt zur Vorstellung der «Natur» als eines im praktischen Selbstvollzug des Menschen immer schon vorausgesetzten, allgemein umschriebenen Horizontes ganzheitlicher menschlicher Vollendung, der den Spielraum der einzelnen Handlungsentscheidungen begrenzt und die Richtung weist»<sup>10</sup>.

Thomas behandelt in anderem Zusammenhang, also nicht dort, wo er sich ausdrücklich mit dem Naturgesetz beschäftigt, sondern bei konkreten Fragen, naturrechtliche Forderungen. So spricht er z.B. beim Thema der Sexualethik von Sünden «gegen die Natur» (STh II-II, q 154, a 11), die deshalb immer als schwere Sünden verstanden werden.

Während in der jüngeren Debatte um das Naturrecht stärker die Vermittlung von praktischer Vernunft und natürlichen Neigungen im Vordergrund stand und steht, hat ein Strang in der Naturrechtslehre die Konkretisierungen bei Thomas zum Ausgangspunkt genommen, eine Reihe konkreter naturrechtlicher Forderungen aus einer metaphysischen Wesens-

natur des Menschen abzuleiten. Dies geschah vor allem verstärkt in der Neuscholastik, in der dann aus der Natur des Menschen konkrete Normen in verschiedenen Bereichen (z.B. Eigentum, Sexualethik) formuliert wurden. Aber auch die andere Sichtweise wurde vor allem in der Spätscholastik weiterentwickelt. Hier wurden im Rückgriff auf das Verständnis der vernunftbestimmten Natur des Menschen bei Thomas doch erste Ansätze eines Ethos der Menschenrechte formuliert<sup>11</sup>.

Zunehmend ergaben sich Schwierigkeiten, vom Naturrecht her zu argumentieren. Das Zerschneiden der mittelalterlichen Weltordnung wie der Einwand des «naturalistischen Fehlschlusses» seien genannt. «Mit dem Zerschneiden der Vorstellung einer Zielgerichtetheit der Natur ist [...] die Einsicht verbunden, dass sich aus Aussagen über die Wirklichkeit der Natur keine Aussagen über das ethisch richtige Handeln ableiten lassen»<sup>12</sup>. Die Zielgerichtetheit der Natur war durch die naturwissenschaftliche Zugangsweise zur Welt und der damit verbundenen Weiterentwicklung der Technik in Frage gestellt. Ein Zusammenhang, aus dem vom Sein dann das Sollen folgt, war nicht mehr möglich. Als Konsequenz für das Naturrecht ergab sich daraus, dass nicht immer detailliertere Weisungen aus ihm begründet werden konnten, sondern dass sein Umfang und Inhalt begrenzt sein müssen. Franz Böckle sprach deshalb in seiner «Fundamentalmoral» von ethisch relevanten Grundeinsichten, die nicht willkürlich übersprungen werden dürften, da sie doch Vorgegebenheiten natürlicher und anthropologischer Art sind, die zum Menschsein gehören. Er nahm damit die thomastische Lehre von den natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) auf und unterschied zwischen fundamentalen Gütern und Werten. Güter liegen dem Wollen des Menschen voraus. Solche fundamentalen Güter sind: die jedem Menschen aus sich selbst zukommende Menschenwürde, die menschliche Gesellschaft und ihre Institutionen, die menschliche Sexualität, die leibliche Integrität oder das Eigentum. Als Werte, die dann durch den Willen des Menschen geprägt sind, gelten: Gerechtigkeit, Solidarität, Treue u.ä.<sup>13</sup>.

Das Bemühen, das hinter diesem Vorschlag steht, ist deutlich: Die naturrechtlichen Vorgaben beziehen sich nicht auf normative Einzelanweisungen, sondern auf einige wenige grundlegende Einsichten, die für menschliches Leben und Zusammenleben wichtig sind. Zugleich zeigt sich, dass die Idee des natürlichen Sittengesetzes oder Naturrechts sich keineswegs überlebt hatte, aber im jeweiligen geschichtlichen Kontext neu situiert werden muss.

### 3. Gegenwärtige Bezugspunkte

Das Thema Naturrecht ist in der Theologischen Ethik heute präsent. Auch der Bezug auf die klassischen Texte – allen voran der Gesetzestext des



Thomas von Aquin – ist vielerorts zu finden. Auf die Chancen und Grenzen des Naturrechts wird immer wieder hingewiesen. Leitend ist für die theologisch-ethischen Überlegungen, «dass der ethische Anspruch nicht durch eine zufällige Festsetzung durch die Menschen zustande kommt, sondern den Menschen von Natur aus vorgegeben ist, dass also das Maß für ethisch Richtiges und Falsches ein *vor-positives Maß* ist»<sup>14</sup>. Es geht damit um die Wahrheitsfähigkeit und universale Geltung der moralischen Urteile. Das von Natur aus Vorgegebene ist für das Gelingen menschlichen Lebens notwendig, erfordert aber zugleich das vernunftgemäße Handeln des Menschen. Dies impliziert, dass eine ethische Theorie, «die von der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit der praktischen Vernunft ausgeht und einen universalen Geltungsanspruch für ihre Aussagen erhebt [...] in ihren Ergebnissen unterschiedslos allen Individuen, Völkern und Kulturen zugemutet werden kann, weil sie sich auf die Anfangsbedingungen des Menschseins beschränkt und nur den unhintergehbaren Schutzraum garantiert, in dem sich ein menschenwürdiges Dasein entfalten kann»<sup>15</sup>. Das heißt «natürlich» auch, dass nur wenige fundamentale anthropologische Daten genannt werden, die dann ihrerseits durch Sinnentwürfe religiöser oder säkularer Art inhaltlich ausgestaltet werden müssen. Diese fundamentalen anthropologischen Bezugspunkte sind heute in den Menschenrechten zu finden, die ihrerseits auf der Menschenwürde aufbauen. Dabei kann, wie Eberhard Schockenhoff deutlich macht, der Gedanke der Menschenwürde in seinem normativen Kern nur bedeuten, dass Menschen sich gegenseitig als freie Vernunftwesen zu achten und ihren Lebensraum zu schützen haben. Das schließt aus, «den normativen Kerngehalt der Menschenwürde [...] an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften oder das Erreichen einer erforderlichen Entwicklungsstufe zu binden. Wenn wir kraft eigenen Rechts als Menschen existieren und nicht durch den Willen der anderen zu Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft berufen werden, dann kann allein die naturale Zugehörigkeit zur biologischen Spezies, das Merkmal menschlicher Abstammung, den Ausschlag geben»<sup>16</sup>.

Dies bildet auch das moralische Fundament des Rechtsstaats, das allerdings verschiedentlich in Zweifel gezogen wird. Das ist dann der Fall, wenn die Menschenwürde an bestimmte Bedingungen geknüpft wird, oder wenn ihre Verletzung, von der «wertenden Gesamtwürdigung eines weiteren Rasters relevanter Umstände»<sup>17</sup> abhängt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die verfassungsrechtlich gebotene Anerkennung der Menschenwürde, die ihre Unantastbarkeit in Frage stellt und sie mit anderen Grundrechten gleichsetzt z.B. der Forschungsfreiheit, dadurch außer Kraft gesetzt wird.

Ein anderer Akzent im Blick auf die Bedeutung des Naturrechts wird deutlich, wenn von der vielfältigen Ambivalenz unserer pluralistischen Gesellschaft ausgegangen wird. Mehr eine haltungsethische, denn normative

Aussage bringt Josef Römelt in die Diskussion um das Naturrecht ein: «Es ist das Anliegen einer Synthese, einer Integration der gespaltenen Wirklichkeit, die das Erleben der differenzierten Wirklichkeit moderner Kultur prägt und zwischen Freiheit und Unfreiheit hin- und hergehen lässt. Es stellt sich die Frage: Gibt es denn keine sinnvolle Mitte zwischen der rationalistischen Einseitigkeit der jüngeren naturrechtlichen Tradition auf der einen Seite und der sensiblen Mutlosigkeit heute auf der anderen?»<sup>18</sup> Für die Kirche und Theologie ist hier Mut zum gesellschaftlichen Dialog gefordert. Ethische Überlegungen sind in den diskursiven Prozess der Gesellschaft einzubringen. «Die Aufgabe der Ethik wäre dabei nicht mehr die unmittelbare Begründung sittlicher Inhalte. Natürlich muss die Ethik in Anwendungsdiskursen, besonders advokatorisch, konkrete Fragestellungen aufgreifen. Aber zuerst muss es hier um eine Reflexion der rationalen Regeln gehen, die die vernünftige Lösung der ethischen Konflikte vorbereitet»<sup>19</sup>.

Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen und Konflikte ist es für die Theologische Ethik elementar, die damit verbundenen Spannungen auszuhalten und konstruktiv an den Lösungen mitzuarbeiten. «Damit verwandelt sich aber die naturrechtliche Rationalität in die kommunikativ und diskursiv aufgeschlüsselte ethische Kompetenz des Menschen, zur konkreten Entfaltung menschlicher moralischer Verantwortung in der Begegnung mit der Gesellschaft und dem Horizont des Glaubens»<sup>20</sup>. Dass die Dimension des Glaubens aus theologisch-ethischer Sicht nicht ausgeklammert, sondern in den ethischen Diskurs einzubringen ist, wird immer wieder hervorgehoben<sup>21</sup>.

So sehr der Bezug auf die Menschenwürde und der Mut zum gesellschaftlichen Diskurs in der gegenwärtigen Debatte zu finden sind und gewürdigt werden, so wenig ist die Diskussion damit beendet. So weist Klaus Demmer darauf hin, dass in der Darstellung des Naturrechts bei Schockenhoff die Kategorie der Geschichtlichkeit fehlt. Im Rekurs auf die Menschenwürde «ist eine Beobachterperspektive (leitend), die abgeschlossenen Erkenntnisprozessen nachfolgt. Vernachlässigt wird hingegen die intrinsische Dynamik des naturrechtlichen Erkennens selbst. Sie bewegt sich [...] in der Teilnehmerperspektive»<sup>22</sup>. Die Geschichtlichkeit impliziert, dass das Naturrecht keine monolithische Größe ist, ein Eindruck, den – so Demmer – lehrantliche Texte hervorrufen. «Das Naturrecht ist eine in sich gegliederte Größe. Einzelaussagen treten mit unterschiedlicher Gewissheit auf und müssen sich eventuell modifizieren oder korrigieren, ergänzen oder präzisieren lassen»<sup>23</sup>.

Weiter thematisiert Demmer den gesellschaftlichen Diskurs, indem er sich mit Jürgen Habermas als Gesprächspartner auseinandersetzt, insbesondere mit seiner These, die säkulare Vernunft sei nachmetaphysisch. Diese drücke sich im Gegenüber von Religion und säkularer Vernunft aus. Demgegenüber ist die Denkperspektive der Moraltheologie «durch das Komple-

mentärverhältnis von Glaube und Vernunft bestimmt [...]. Soziologisch erfasste Religion bewegt sich indessen auf einer nachgeordneten Ebene. Sie bleibt unspezifisch und wird dem einmaligen Denkanspruch des christlichen Glaubens nicht gerecht.»<sup>24</sup>

Die Diskussion um die Kompetenz des Lehramts wird bei Demmer unter dem Gesichtspunkt des verständigen Umgangs mit Lehramtstexten aufgegriffen.

Bei aller materiaethischen Zurückhaltung des Naturrechts – so das Resümee – besitzt die Fundamentalmoral «im Naturrecht einen Kreuzungspunkt aller ihrer Einzelthemen»<sup>25</sup>.

Aber auch bei den Konkretionen wird immer wieder auf das Naturverständnis und das Naturrecht verwiesen. Das gilt für die Bioethik, wie für die sich neu entwickelnde Neuroethik und die Ethik der Nachhaltigkeit. Beschränken wir uns hier auf einige Aspekte der Neuroethik und der Ethik der Nachhaltigkeit, die im Rahmen der ökologischen Ethik zur Sprache kommt.

In der Neuroethik kommen vielfältige Gesichtspunkte zum Tragen: «Abstrakte philosophische Fragen wie die nach einer überzeugenden Verhältnisbestimmung neuronaler Prozesse und mentaler Phänomene gehören dazu ebenso wie die ungleich konkreteren Probleme einer moralischen Bewertung verschiedenster neurotechnischer Verfahren, die sowohl hinsichtlich ihrer jeweiligen Ziele als auch bezüglich ihrer derzeitigen Entwicklungsreife erhebliche Unterschiede aufweisen»<sup>26</sup>. Unproblematisch ist die Neurotechnik im therapeutischen Kontext, wenn z.B. gehörlosen Menschen mit einem noch funktionsfähigen Hörnerv mit Cochlea-Implantaten geholfen wird, ihre Hörfähigkeit zu erhalten bzw. wiederzuerlangen. Bei jeder Maßnahme muss eine Risikofolgenabschätzung durchgeführt werden. Aber prinzipiell steht dem nichts entgegen, da der Mensch als von Natur aus vernunftgeleitetes Wesen, sich der Mittel bedienen darf, die ihn unterstützen, seine artspezifischen Fähigkeiten zu erhalten. Schwieriger ist es, wenn die Grenzen der Therapie überschritten werden. Dies gilt für das «Enhancement». Darunter «werden verschiedene Verbesserungsmaßnahmen am menschlichen Organismus zusammengefasst, die von der kosmetischen Chirurgie und Anti-Aging-Programmen über den Einsatz gentechnischer und pharmakologischer Mittel zur Leistungssteigerung bis hin zur noch weithin visionären Verwendung neurotechnologischer Verfahren zur Erweiterung bzw. Steigerung menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten (etwa im Bereich der Sinneswahrnehmung oder der Informationsverarbeitung) reichen»<sup>27</sup>. Es geht hierbei nicht um eine Therapie, sondern um eine Steigerung der artspezifischen Fähigkeiten des Menschen. Dabei dürfte es sich verbieten, pauschal jede Form des «Enhancements» zu verurteilen. Vielmehr ist zu fragen, was unter natürlich bzw. unter der Natur des Menschen zu



verstehen ist. «Danach ist eine technisch induzierte Veränderung des menschlichen Organismus dann und nur dann als *«Enhancement»* zu bezeichnen, wenn sie die Fähigkeit des Individuums steigern, sich als sittliches Subjekt in einer verantwortungsvollen rationalen Praxis auszudrücken. Schränkt sie die Handlungsfähigkeit des Einzelnen im Ganzen und auf Dauer dagegen ein, dann steht sie im Widerspruch zur recht verstandenen Natur des Menschen und ist entsprechend als moralisch unzulässig zu qualifizieren»<sup>28</sup>. Zu Recht weist Franz-Josef Bormann darauf hin, dass die auf den Naturbegriff bezogene Argumentation ergänzt werden muss durch die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit. Grundbedürfnisse im Gesundheitsbereich haben Vorrang vor *«Enhancement»*-Technologien. Angesichts der Probleme der Finanzierung der Gesundheitssysteme in den westlichen Ländern ist es bereits hier eine ethische Herausforderung, mit Sicherheit im globalen Maßstab. Weiterhin kann nicht übersehen werden, dass ein Teil der geplanten Maßnahmen eine deutliche Trennung zwischen dem Gehirn und dem Leib sichtbar werden lässt. «Im Gegensatz zu der hier favorisierten integrativen Sichtweise der aristotelisch-thomanischen Anthropologie, die mit ihrer komplexen Strebens- und Neigungs-Lehre der vielfältigen Verwobenheit unserer verschiedenen körperlichen, emotionalen und kognitiven Funktionen weitestmöglich Rechnung trägt, zeichnen sich die meisten neurotechnischen Utopien durch eine ausschließliche Konzentration auf das Gehirn aus, ohne zu gegenwärtigen, dass auch diese zentrale Steuerungseinheit für seine Entwicklung, Organisation und Reorganisation auf leibliche Vollzüge angewiesen ist»<sup>29</sup>.

Seit einiger Zeit wird bereits in der ökologischen Ethik über die Bedeutung des Naturverständnisses und damit des Naturrechts nachgedacht. Dies geschieht vor allen Dingen im Zusammenhang der Nachhaltigkeitsforschung<sup>30</sup>. Dabei wird Natur in enger Verbindung zur Gesellschaft gesehen. Bisher überwog in der Nachhaltigkeitsforschung ein funktionales Naturverständnis, d.h. die menschliche Kultur und Ökonomie sind so zu organisieren, dass die natürlichen Voraussetzungen für das Leben der Menschen gewahrt bleiben. Die Frage der sozialen Gerechtigkeit wird meist nicht reflektiert. Die Natur wird nach ihrem Nutzen befragt. «Das Naturverständnis in den Nachhaltigkeitskonzepten lässt sich weitgehend dem Programm einer *«ökologischen Modernisierung»* zuordnen. Seine Ambivalenz hinsichtlich des Anspruchs einer *«Entsorgung der Modernisierungslasten»* beruht gerade nicht auf dem vielbeschworenen Gegensatz zwischen Ökonomie und Ökologie sondern im Gegenteil auf deren Kombination im Rahmen eines Konzepts von Berechenbarkeit und Steuerbarkeit. Die Sicht der Natur als verfügbare Größe wird extrem ausgedehnt»<sup>31</sup>. Markus Vogt unterscheidet in der Tradition fünf grundlegende Begriffe von Natur – etymologisch, metaphysisch, naturwissenschaftlich, gesellschaftlich und

theologisch – mit dem Fazit: «Das Natürliche ist das vom Menschen nicht Gemachte. Dabei sind allerdings der Mensch selbst sowie sein Handeln und seine Produkte zugleich auch auf näher zu bestimmende Weise natürlich»<sup>32</sup>. Das Natürliche und damit die Natur sind zentral vom Verständnis des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit geprägt. «Ethisch meint *«Natur»* eine Wirklichkeit, die den Menschen vor- oder aufgeben ist, der er sich anpasst oder auf die er zumindest reagieren und ihr antworten muss. Sie prägt ihn, ohne dass er dabei die Rechtfertigung für sein Handeln aus dem Vorgegebenen ableiten könnte [...]. Die Theologie trägt insofern zur Bestimmung des Begriffs *«Natur»* bei, als sie mit ihren Grundbegriffen *«Gott»*, *«Transzendenz»*, *«Ewigkeit»* etc. definitionsgemäß auf einen Bereich bezogen ist, der das, was *«Natur»* ist, überschreitet und durch diese Transzendierung den Begriff der *«Natur»* als etwas Definierbares (d.h. Begrenzbares) überhaupt erst möglich macht»<sup>33</sup>. Dieser aus der Schöpfungstheologie kommende Naturbegriff widersetzt sich einem dualistischen Verständnis von *«Natur»*. Dieses sieht den Glauben und die Wirklichkeit Gottes als etwas, was im normalen Leben nicht existiert. Dagegen sucht dieser theologisch geprägte Naturbegriff die Wirklichkeit Gottes als Möglichkeitsgrund für die Wirklichkeit der *«Natur»* und der Geschichte aufzuzeigen. Ähnlich wie Bormann sieht Vogt die durch Thomas geprägte Tradition des Naturrechts und damit die integrale Sicht des Menschen mit ihren naturalen Vorgaben als wichtigen Anknüpfungspunkt für das Naturverständnis im Rahmen der Ethik der Nachhaltigkeit.

### Schluss

Der geraffte Überblick über das Naturrecht hat zum einen deutlich gemacht, wie vielfältig seine Gestalt in der Theologischen Ethik ist, wie sehr es aber auch von der thomanischen Auffassung geprägt ist. Dabei überwiegt heute die Überzeugung, dass vom Inhalt her das Naturrecht nur wenige Punkte nennen kann, wie vor allem die naturale Basis der Menschenwürde und die damit verbundene Vernunftgestaltung des Menschen, der auf seine naturalen Vorgaben verwiesen ist. Zu dieser vernunftgemäßen Gestaltung, die immer geschichtlich geprägt ist und von ihrem sozialen Umfeld mitbestimmt ist, gehört heute der gesellschaftliche Diskurs. In ihm ist einerseits das alles Verbindende wie aber zugleich auch das aus dem Horizont des Glaubens Spezifische einzubringen. Dies wird auch in neueren ethischen Herausforderungen wie der Neuroethik und der ökologischen Ethik deutlich. Dabei ist sowohl das zugrunde liegende Naturverständnis anthropologisch näher zu bestimmen wie die gesellschaftlich-soziale Dimension aufzuzeigen. Sie wird in der Frage der sozialen Gerechtigkeit besonders virulent. Wie das Eingangs zitiert aus der Enzyklika *«Caritas in Veritate»* ge-

zeigt hat, ist diese Verbindung Papst Benedikt durchaus bewusst. Die Naturrechtsthematik und die Frage der sozialen Gerechtigkeit sind deshalb nicht voneinander zu trennen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?*, in HerKorr 62 (2008) 236–341, hier 236.

<sup>2</sup> [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/february/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/february/index_ge.htm) (Zugriff 07.03.10).

<sup>3</sup> [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/february/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/index_ge.htm) (Zugriff 07.03.10).

<sup>4</sup> [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/may/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/index_ge.htm) (Zugriff 07.03.10).

<sup>5</sup> [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/october/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/index_ge.htm) (Zugriff 07.03.10).

<sup>6</sup> [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/index_ge.htm) (Zugriff 07.03.10). Diese Passage wird in ausführlicherer Form in der Instruktion *Dignitas Personae* über einige Fragen der Bioethik der Kongregation für die Glaubenslehre, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183) 2008. Nr.5. Anm. 7 zitiert.

<sup>7</sup> Die Termini Naturrecht und natürliches Sittengesetz werden oft synonym verwendet, jedenfalls hat sich keine einheitliche Terminologie herausgebildet; zur Geschichte vgl. Stephan ERNST, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München 2009. 133–164.

<sup>8</sup> Helmut WEBER, *Allgemeine Moralthologie. Ruf und Antwort*. Graz u.a. 1991. 101.

<sup>9</sup> ERNST, *Grundfragen* 144.

<sup>10</sup> Franz-Josef BORMANN, *«Natur» als Prinzip ethischer Orientierung? Zu einigen zeitgenössischen Reformulierungsversuchen des naturrechtlichen Denkansatzes*, in: Christoph BÖTTINGHEIMER u.a. (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich – freien Konzept vom Menschen*. Münster 2009. 335–356, hier 351.

<sup>11</sup> Zur Entwicklung der Menschenrechte vgl. Konrad HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg 2001. 59–87.

<sup>12</sup> ERNST, *Grundfragen* 156.

<sup>13</sup> Vgl. Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*. München 1977 (1994). 23.

<sup>14</sup> ERNST, *Grundfragen* 163.

<sup>15</sup> Eberhard SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*. Mainz 1993. 298.299.

<sup>16</sup> Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Achtung der Menschenwürde in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation*, in: Anton RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*. Berlin 2008. 61–76, hier 66.

<sup>17</sup> Matthias HERDEGEN, in: Theodor MAUNZ/ Günter DÜRIG, *Grundgesetz. Kommentar*. München 2009. Randnummer 47.

<sup>18</sup> Josef RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. 1 Grundlagen*. Freiburg 2008. 138.

<sup>19</sup> RÖMELT, *Christliche Ethik* 147.

<sup>20</sup> RÖMELT, *Christliche Ethik* 148.

<sup>21</sup> Vgl. Gerhard MARSCHÜTZ, *Theologisch ethisch nachdenken*, Würzburg 2009, 219–223.

<sup>22</sup> Klaus DEMMER, *Naturrecht zwischen den Extremen. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*, in: FZPhTh 56 (2009) 194–211, hier 196.

<sup>23</sup> DEMMER, *Naturrecht* 197.

<sup>24</sup> DEMMER, *Naturrecht* 205.

<sup>25</sup> DEMMER, *Naturrecht* 211.



<sup>26</sup> Franz-Josef BORMANN, *Die Natur des Menschen als Grundlage der Moral? Zur Relevanz des Naturbegriffs für die Bio- und Neuroethik*, in: Jens CLAUSEN u.a. (Hg.), *Die «Natur des Menschen» in Neurowissenschaft und Neuroethik*. Würzburg 2008. 13–36, hier 25.

<sup>27</sup> BORMANN, *Die Natur des Menschen* 27/28.

<sup>28</sup> BORMANN, *Die Natur des Menschen* 29.

<sup>29</sup> BORMANN, *Die Natur des Menschen* 31.

<sup>30</sup> Vgl. Markus VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

<sup>31</sup> VOGT, *Nachhaltigkeit* 220.221.

<sup>32</sup> VOGT, *Nachhaltigkeit* 230.

<sup>33</sup> VOGT, *Nachhaltigkeit* 230.231.

NIKOLAUS LOBKOWICZ · STARNBERG

## «HE REJOICES BEING IN THE AMERICAN TRADITION»

*John Courtney Murray S.J. und die Religionsfreiheit<sup>1</sup>*

Es ist wohl kaum übertrieben nahe zu legen, viele europäische Katholiken würden meinen, die Vereinigten Staaten seien im Großen und Ganzen – ähnlich wie England – ein «protestantisches Land». Dass ein Katholik wie John F. Kennedy Präsident werden konnte, galt seinerzeit in Europa sehr viel deutlicher als in den Vereinigten Staaten selbst als Sensation. Dabei wird oft übersehen, dass nicht nur über 67 Millionen, mehr als 22%, der Amerikaner Katholiken sind, sondern die Römisch-Katholische Kirche auch die bei weitem größte christliche Gemeinschaft dieses Landes ist. Der entscheidende Grund ist nicht, wie man meinen könnte, der Umstand, dass der Südwesten der Vereinigten Staaten ursprünglich von Mexiko aus, also von Spaniern besiedelt wurde; die meisten amerikanischen Katholiken leben in den städtischen Ballungsgebieten des Nordostens und des «Middle West». Das war nicht immer so: als 1776 die amerikanische Kolonie ihre Unabhängigkeit von England erklärte, machten die Katholiken nur etwa 1% ihrer Bevölkerung aus und unterlagen zudem wegen der vermeintlichen Intoleranz der römischen Kirche verschiedensten zivilrechtlichen Einschränkungen. Noch 1850 waren nur 1,6 der zu dieser Zeit insgesamt 19,6 Millionen Bürger der USA, also etwa 8%, Katholiken. Angesichts der konfessionellen Zersplitterung amerikanischer Christen bildeten sie dennoch schon damals die größte christliche Konfession, weshalb es sogar Versuche protestantischer Gruppen gab, Katholiken von der Einwanderung auszuschließen.

Obwohl dies seit langem der Vergangenheit angehört, heute kein Amerikaner also befürchten muss, Nachteile bloß deshalb zu erleiden, weil er Katholik ist, hat diese Geschichte eine besondere Beziehung der amerikanischen Katholiken zu ihrem Staat und der Gesellschaft, in der sie leben, bewirkt. Schon lange vor dem Konzil erschien die Vorstellung, ein gottgefälliger Staat müsse katholisch sein, vielen amerikanischen Katholiken seltsam.

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Zwar gab es noch in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts amerikanische Theologen, die dies nicht nur vertraten, sondern angesichts der größeren Kinderzahl katholischer Eltern auch voraussagten, in absehbarer Zeit würde es so weit kommen. Auch können ältere amerikanische Katholiken noch heute davon berichten, wie der Pfarrer ihre Eltern davor warnte, den Söhnen zu erlauben, mit einem nichtkatholischen Mädchen «auszugehen», etwa an einem Hochschul-Tanzfest teilzunehmen; sie könnten sich ja verlieben und das Mädchen heiraten wollen, wo doch ein gewachsener Katholik nur eine Katholikin heiraten sollte. Dennoch war schon damals für viele amerikanische Katholiken selbstverständlich, dass sich der Staat gegenüber allen Konfessionen und Religionen ausdrücklich neutral verhielt. Nicht nur war die strenge Trennung von Staat und Kirche ein von praktisch allen Amerikanern bejahter Grundsatz; die Katholiken ahnten auch, dass es gerade diese Trennung gewesen war, die der Kirche ihr Wachstum ermöglicht hatte. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es im ganzen Lande – zumal in größeren Städten – immer mehr «private» katholische Grundschulen, bald konnten wohlhabendere Eltern ihre Kinder auf vorzügliche katholische Internate schicken und es gab namhafte, auch von Nichtkatholiken respektierte katholische Universitäten, die ärmeren Studienbewerbern großzügige Stipendien gewährten. *Gerade das Recht auf Religionsfreiheit hatte den amerikanischen Katholiken ermöglicht, die größte christliche Konfession der Vereinigten Staaten zu werden.* Von der Mitte des 19. bis zu jener des 20. Jahrhunderts war die Zahl der amerikanischen Katholiken viermal schneller als die Gesamtbevölkerungszahl gewachsen (1850: 1,76 Mio; 1960: 40,87 Mio). Dass die Katholiken der Vereinigten Staaten trotzdem bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg eine in ihrem Lande vergleichsweise isolierte Gruppe blieben, «verdankten» sie u.a. der Kritik des «Amerikanismus» im Sendschreiben *Testem benevolentiae* Leo XIII.<sup>1</sup> an den Erzbischof von Baltimore vom Januar 1899. Die französische Übersetzung einer Biographie des Gründers des Paulisten-Ordens Isaak Thomas Hecker (1819–1888) veranlasste den Papst zu Sorgen, ob die amerikanischen Katholiken sich nicht zu sehr mit der religionspluralistischen Mentalität ihres Landes identifizierten. Auch später hatte der hl. Stuhl oft Schwierigkeiten, die kirchlichen Besonderheiten der Vereinigten Staaten nachzuvollziehen; nicht zufällig hat es bis 1875 gedauert, bis der erste amerikanische Bischof zum Kardinal erhoben wurde. Nachdem die amerikanischen Bischöfe fast einstimmig die Berechtigung der Vorwürfe gegen Hecker und seinen Orden als unbegründet zurückwiesen, blieb dieses Sendschreiben eine Eintagsfliege, bewirkte aber dennoch, dass in den Vereinigten Staaten die Kirche bis kurz nach 1945 in mancher Hinsicht «römischer» war als in manchen Ländern Europas.

Bedenkt man, wie selbstverständlich am Ende auch den Katholiken Amerikas, zumal katholischen Laien, der religiöse Pluralismus ihre Landes



erschien, ist es wohl mehr als ein Zufall, dass einer der namhaftesten Vorreiter der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanum ein amerikanischer Jesuit war: John Courtney Murray (1904–1967). Seit seinem sechzehnten Lebensjahr Ordensmitglied und 1933 zum Priester geweiht, promovierte er 1937 an der Gregoriana mit einer Untersuchung über das Glaubensverständnis von Matthias Scheeben. Seither lehrte er bis zu seinem Tode am Jesuiten-Theologikum in Woodstock (Maryland), die Themen seiner Vorlesungen waren vor allem Trinitäts- und Gnadentheologie. 1941 wurde er Herausgeber der *Theological Studies*, einer Monatszeitschrift, die in etwa den deutschen *Stimmen der Zeit* entspricht. Anfang der fünfziger Jahre war er ein Jahr lang Gastprofessor an der berühmten Yale University; Zuhörer erinnern sich noch heute, wie unerwartet überfüllt der Hörsaal während seiner Vorträge über mittelalterliche Philosophie und Kultur war.

Weit über die Grenzen der Kirche hinaus wurde Murray in Amerika freilich vor allem durch seine Suche nach einem Weg bekannt, die Kirche mit dem religionspluralistischen Selbstverständnis seines Heimatlandes zu versöhnen. Dieser Weg war für ihn alles andere als einfach, einerseits weil ihm erst nach und nach gelang, die theoretischen Grundlagen einer solchen Versöhnung unmissverständlich zu artikulieren, andererseits, weil die damals von Kardinal Ottaviani geleitete Glaubenskongregation seine Veröffentlichung zur Frage der Glaubensfreiheit mit Misstrauen verfolgte und ihm seine Ordensvorgesetzten deshalb in den fünfziger Jahren sogar für einige Jahre untersagten, weitere Aufsätze zu diesem Thema zu veröffentlichen. Vermutlich auch deshalb wurde er erst vergleichsweise spät, im April 1963, als Experte des Konzils berufen, wohl weil der Erzbischof von New York, Kardinal Spellman, darum bat. Allerdings wurde Murray weder von seinem Orden noch von den amerikanischen Bischöfen je verdächtigt, ein Rebell zu sein; dazu war seine Bemühung zu offensichtlich, gerade aufgrund der Tradition die Lösung eines modernen Problems zu finden. Gelegentlich haben ihm später Kommentatoren seiner Schriften sogar sanft vorgeworfen, er hätte da und dort vorkonziliare päpstliche Äußerungen (etwa die Ansprache *Ci riesce* Pius XII. vom Dezember 1953, so D S.112 ff.) zu wohlwollend aus der Perspektive interpretiert, die erst in *Dignitatis humanae* voll zum Ausdruck kam. Seine ebenso schlichte wie tiefe Frömmigkeit und seine Bereitschaft zum gebotenen Gehorsam beeindruckten selbst jene Autoritäten, die mit seinen Äußerungen zur Frage der Religionsfreiheit zunächst nicht einverstanden waren. Auch in den Zeiten, in denen er bezüglich der Religionsfreiheit verstummen musste, wurde er deshalb von amerikanischen Bischöfen häufig als Berater bei Fragen herangezogen, die den Standpunkt der Kirche zur jüngeren Gesetzgebung betrafen.

Der 1971 verstorbene protestantische Theologe Reinhold Niebuhr, der ungeachtet seines deutschen Namens schon in den Vereinigten Staaten zur

Welt gekommen war (und mit dem Jesuiten gelegentlich gerne ebenso hitzig wie freundschaftlich stritt), soll einmal gesagt haben, Murrays Bedeutung bestehe darin, dass er bewusst gleichzeitig als katholischer Theologe und als Erbe amerikanischer Traditionen denke: *he rejoices being in the American tradition*. In den späten 30er Jahren, als Murray seine ersten Aufsätze veröffentlichte, war dies unter den Katholiken Amerikas nicht der charakteristische Ton; zuweilen neigten sie sogar dazu, «päpstlicher als der Papst» zu sein. Noch 1949 musste das hl. *Officium* einen von vielen Gläubigen hochgeschätzten Jesuiten, der dem katholischen Studienzentrum der Universität Harvard vorstand, daran erinnern, dass die klassische Wendung *extra ecclesiam nulla est salus* nicht rigoristisch so interpretiert werden dürfe, als wären außer Katholiken und Katechumenen alle Menschen automatisch vom ewigen Heil ausgeschlossen. Zwar hat 1940 auch Murray das *extra ecclesiam* beschäftigt, aber im Gegensatz zu Leonard Feeney war er offenbar schon sehr früh der damals unter amerikanischen Katholiken keineswegs selbstverständlichen Auffassung, bei naturrechtlichen Gerechtigkeitsfragen lohne es, mit Nichtkatholiken zusammenzuarbeiten. 1943 war er einer der Autoren und Mitunterzeichner der interkonfessionellen *Declaration for World Peace*, einer Art Vorform der 1948 von der UNO verkündeten Menschenrechts-Erklärung; 1950 beriet er Hochkommissar McCloy bei Fragen des deutschen Staatskirchenrechtes und war zugleich an einem Projekt der Columbia University beteiligt, das Grundsätze der akademischen Freiheit zu artikulieren versuchte; 1958–62 beteiligte er sich an Projekten des in Kalifornien beheimateten *Center for the Study of Democratic Institutions*.

Weit über die Grenzen der Kirche hinaus wurde Murray bekannt durch sein Buch *We Hold These Truths* (B); der Titel ist eine Anspielung auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung aus dem Jahre 1776, der Untertitel macht klar, dass es um «katholische Erwägungen zum Vorschlag Amerikas» geht. Noch bevor das Buch zu kaufen war, wurde es von einem Protestanten, dem stellvertretenden Herausgeber Douglas Auchincloss, in einem begeisterten Leitartikel der Wochenzeitschrift *TIME* besprochen, die damals eine Auflage von über 4 Millionen Exemplaren hatte; das Titelbild gab unter der Überschrift «Die U.S.-Katholiken und der Staat» Murrays fast ganzseitiges Photo wieder (im Hintergrund war das Titelblatt des ersten Bandes von Kardinal Bellarmins *Disputationes de controversiis* aus dem Jahre 1581 abgebildet). Diese Aufmerksamkeit verdankte Murray gewiss auch dem Umstand, dass wenige Wochen zuvor ein Katholik zum 35. Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt worden war; aber es war doch das erste und blieb bis heute wohl das einzige Titelblatt der *TIME*, das einen schlichten Jesuiten – natürlich mit dem damals bei Priestern noch allgemein üblichen Kolar – abbildete.

Lefebvre nahestehende Traditionalisten haben Murray später vorgeworfen, er hätte gerade in diesem Buch den Gegensatz zwischen Katholizismus

und «Amerikanismus» verwischt. Wenn man das Buch heute wiederliest, entdeckt man jedoch rasch, dass Murray nicht etwa das Denken der Kirche an den amerikanischen Pluralismus anpassen wollte, sondern umgekehrt zu zeigen versuchte, welche Chancen die katholische Tradition für die Fortsetzung und Erneuerung des traditionellen Freiheitsideals der Vereinigten Staaten bot. Auch wenn es ihr nicht immer gelang, habe die Katholische Kirche stets versucht, von weltlichen Autoritäten unabhängig zu sein, und insofern – da es ja streng genommen *nur die eine* Kirche Jesu Christi gibt – das selbe Ziel verfolgt, das den amerikanischen Gründervätern am Herzen lag. Murray berief sich dabei u.a. auf den berühmten Brief des Papstes Gelasius I. an den byzantinischen Kaiser aus dem Jahre 494: «Zwei sind es nämlich, von denen diese Welt vornehmlich regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt». Erst in der beginnenden Neuzeit, etwa bei Marsilius von Padua und später bei Rousseau und Hobbes tauche wieder die im Grunde vorchristliche Vorstellung auf, weltliche und geistige Herrschaft müssten eine Einheit bilden (B 190 ff.). Ohne es ausdrücklich zu sagen, deutete Murray damit das Problematische an der Vorstellung an, der rechte Staat müsse katholisch sein. Natürlich muss der Staat Grundsätze des Naturrechts befolgen. Aber wenn er sich zu einer bestimmten Religion oder Konfession bekennt, kann er übernacht zu einem Staatswesen werden, das sich zum Marxismus-Leninismus oder einer anderen Ideologie bekennt. Die Religionsfreiheit, zu der sich die Vereinigten Staaten von Anfang an bekannten, ist der sicherste Schutz der Religion selbst, auch und gerade der Katholischen Kirche.

Natürlich war sich Murray des Unterschiedes zwischen der «Alten» und der «Neuen Welt» bewusst. Auf dem Kontinent, in dem das Christentum herangewachsen war, in Europa, war es vielleicht unvermeidlich, dass der Altar eine Allianz mit dem Thron eingegangen war. Europa war auch hinsichtlich der staatlichen Ordnung der christliche Teil der Welt, so dass selbst und gerade nach der Reformation sich jeder Staat zu einer der verschiedenen Konfessionen bekannte. Am Ende erschien deshalb Europäern kaum vorstellbar, wie der Glaube überleben sollte, wenn der Staat sich nicht mit ihm identifizierte. Schon Alexis de Tocqueville war überrascht, als er in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts in Amerika feststellen musste, wie in der Neuen Welt der christliche Glaube blühte, obwohl dem Staat jede Unterstützung, geschweige denn Privilegierung einer Religion oder Konfession versagt war.

Deshalb war Murray beim Konzil daran interessiert, Brücken zwischen Kardinal Beas und Kardinal Ottavianis Standpunkt zu bauen (D, vor allem 185 ff.). Der beeindruckendste Text ist in dieser Hinsicht *The Problem of Religious Freedom*, der im Sommer 1964 die Konzilsväter erreichte und bald darauf, während das Konzil noch tagte, ein wenig gekürzt in amerikanischen, französischen, deutschen und italienischen theologischen Zeitschriften er-



schien (A 127–197). Anstatt «Hurrah für Religionsfreiheit!» zu rufen, bemühte sich Murray, die einander entgegengesetzten Standpunkte so objektiv und überzeugend wie möglich darzustellen und zwischen ihnen zu vermitteln. Diese Vermittlung erreichte er u.a. dadurch, dass er genau festhielt, was unter «Religionsfreiheit» *nicht* verstanden werden darf. Religionsfreiheit hat nichts mit dem Verhältnis des einzelnen Geschöpfes zum Schöpfer zu tun und ist erst recht nicht so etwas wie eine Freiheit des Christen angesichts der Autorität der Kirche; sie betrifft ausschließlich die «bürgerliche Gesellschaft». Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein bürgerliches Recht, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Eben deshalb hat es auch Grenzen, die durch die Friedensaufgabe des Staates und die *public morality* bestimmt sind. Diese Grenzen lassen sich nicht für alle Zeiten im Voraus genau bestimmen, sie können allein durch einen ständigen Dialog zwischen der Staatsmacht und dem Gewissen der Bürger festgelegt werden. «What chiefly matters is that the free exercise of religion should always be responsible – before God, before the rights of others, before the community and its legitimate sensibilities, before the state and its necessary empowerment to effect harmony of rights in cases of conflict» (154). M.a.W. verteidigte Murray Religionsfreiheit aus ganz anderen Gründen als der europäische Liberalismus. Während der Letztere ein Aufstand oder doch Protest gegen die weltliche Macht der katholischen und später der protestantischen und anglikanischen Kirchen war, dachte Murray ausschließlich an eine Begrenzung der Zuständigkeiten des Staates; die Aufgabe des Letzteren ist das friedliche Zusammenleben der Bürger sicherzustellen, nicht darüber zu entscheiden, was wahr oder falsch ist oder gar Wahrheit zu privilegieren. Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein Naturrecht, das sich aus der Würde der menschlichen Person ergibt. Es geht nicht – wie noch Pius XII. meinte – darum, Irrtum um des gesellschaftlichen Friedens willen zu tolerieren, sondern darum, dem Staat das Recht abzusprechen, überhaupt eine Meinung darüber zu vertreten, was wahr oder ein Irrtum ist. Auf diese Weise widerlegte er Punkt für Punkt den Standpunkt, den Ottaviani und einige andere Kardinäle einnahmen, und zwar ohne ihnen eigentlich zu widersprechen. Er gab zu, dass der «erste Gesichtspunkt», wie er ihn nannte, in einer Weise zurecht die Vorstellung ablehnte, ein Irrtum bzw. eine «falsche Religion» könne Rechte beanspruchen, und zeigte dann, dass der «zweite Gesichtspunkt», für den er sich selbst und am Ende die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter einsetzten, etwas ganz anderes vor Augen hatte.

Dabei war Murray nicht so naiv zu meinen, das Recht auf Religionsfreiheit sei ein Naturrecht, das immer und unter allen Umständen anwendbar ist. Gewiss ist es ein Naturrecht, aber es kommt nur unter bestimmten Umständen zum Tragen. Es setzt eine bestimmte, reife Art von Staat und bestimmte, verantwortungsbewusste Bürger voraus. Auf diese Weise unterlief

er den Vorwurf, die Kirche könne doch nicht plötzlich vertreten, was sie seit der Konstantinischen Wende abgelehnt hatte. Die Welt hatte sich geändert und die Veränderungen hatten bewirkt, dass ein Naturrecht sichtbar wurde, das man früher so nicht kannte. Der «erste Gesichtspunkt», die Position Ottavianis, so Murray, ist «eine Art politischer Archaismus»: «it is archaistic after the growth of the personal and political consciousness in the twentieth century» (181). In einer Weise ließ Murray damit auch offen, ob nicht denkbar sei, dass die politische Geschichte der Menschheit in der Zukunft einen bedenklichen Weg einschlagen könnte, angesichts dessen die Kirche ihre Erklärung nochmals überdenken müsste. Dass die «personal and political consciousness» ständig wächst und reifer wird, ist ja weder ein Gesetz des geschichtlichen Verlaufs noch ein Versprechen der Frohen Botschaft. Zwar ist kaum vorstellbar, wie die Kirche sich je veranlasst fühlen könnte, *Dignitatis humanae* in der Schublade verschwinden zu lassen (mag es auch grundsätzlich denkbar sein, die Erklärung verkündet ja keine Glaubenswahrheiten oder Sittengebote); aber dass diese Erklärung nicht alle einschlägigen Probleme befriedigend löst, ist schon heute sichtbar (und war Murray durchaus bewusst). Die Konzils-Erklärung hatte gefordert, dass Religionsfreiheit von jedem Staat zu einem Verfassungsgrundsatz erklärt wird, aber keine Verfassung definiert, was «Religion» bedeutet. In den Vereinigten Staaten genügt es, seinen jeweiligen Standpunkt zur Religion zu erklären. Dies hat etwa die Scientology ausgenutzt, die in Europa besorgt von Verfassungsschützern beobachtet wird, in den Vereinigten Staaten dagegen unbestritten alle Freiheiten einer Glaubensgemeinschaft genießt. Murray ging eben stillschweigend davon aus, dass die überwältigende Mehrheit der Bürger, von denen er sprach, im weitesten Sinne des Wortes Christen oder doch jedenfalls Gläubige sind, die Gott zu gehorchen versuchen. Und was Atheisten betrifft, kannte er noch nicht Richard Dawkins, der, wenn er dazu die Gelegenheit hätte, im Namen einer gesunden Gesellschaft jede Art von Religion abschaffen würde, obwohl er nie ein Anhänger Lenins war, sondern nur die Evolutionstheorie missversteht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Im Folgenden wird auf folgende Veröffentlichungen Bezug genommen: John Courtney MURRAY, *Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism*, hrsg. v. J. Leon Hooper S.J., Westminster: John Knox Press 1993, IX + 278 S. (A) – DERS., *We hold these Truths*, New York: Sheed and Ward 1961; Neuaufl. Lanham: Rowman & Littlefield Publ. 2005, XV + 300 S. (B) – R. SEBOTT S.J., *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*, Università Gregoriana Editrice: Roma 1977, XXXI + 260 S. (C) – D. GONNET S.J., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Les Éditions du Cerf: Paris 1994, 410 S. (D).

MATTHIAS MÜHL · FREIBURG IM BREISGAU

## DEGRADIERUNG DES DIAKONATS?

*Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat  
im Motu Proprio «Omnium in mentem»*

Wie wenig gefestigt Ort und Stellung des vom Zweiten Vatikanischen Konzil als dauerhaften Dienst in der Kirche wieder errichteten Diakonates in Theologie und Kirche immer noch ist, konnte jüngst an den Reaktionen rund um das Motu Proprio «Omnium in mentem» beobachtet werden. Je nach kirchlicher «Brille», erkannten die einen darin die Rücknahme der Lehre vom «character indelebilis» der Diakonenweihe<sup>1</sup>, andere sahen gar den Diakonat aus dem Ordo des sakramentalen Amtes herausgenommen und so «die Tür für einen künftigen Diakonat der Frau» wieder offen<sup>2</sup>.

Was war geschehen? Benedikt XVI. hat in dem am 26. Oktober 2009 erlassenen Moto Proprio «Omnium in mentem» eine bereits von Johannes Paul II. gemachte Anordnung umgesetzt und die Formulierung in can. 1008 des *Codex Iuris Canonices* von 1983 dem korrigierten Katechismus der Katholischen Kirche angeglichen.<sup>3</sup> Danach lautet can. 1008 jetzt: «Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägемals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe dem Volk Gottes unter einem neuen und einzigartigen Titel zu Dienste zu sein.»<sup>4</sup> Die jetzt ersetzte Fassung hieß dagegen: «Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägемals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt, entsprechend ihrer Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden». Die dort noch für alle drei Ämter angewendete Formulierung «agere in persona Christi Capitis», wird im neu geschaffenen dritten Paragraphen von can. 1009 nur noch auf Bischof und Priester angewandt: «Die in der Weihe des Episkopates oder des Presbyter-

MÜHL, MATTHIAS, Dr. theol., Studienrat; Dozent für Dogmatik an der kath. Fachakademie für Gemeindereferentinnen und -referenten, Freiburg; freie Mitarbeit am Institut für Pastorale Bildung, Freiburg (Referat Ständiger Diakonat); Diakon.



rates bestellt sind, erhalten die Sendung und die Befähigung, in der Person Christi des Hauptes zu handeln; die Diakone hingegen die Vollmacht, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen». Der CIC nimmt so die Formulierungen des geänderten Weltkatechismus auf, wo unter Nummer 875 und 1581 ebenfalls ausgeführt ist, dass in der Ordination zum Bischof und Priester «die Bischöfe und die Priester die Sendung und die Vollmacht (*missionem et facultatem*) empfangen, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone hingegen die Vollmacht (*vero vim*), dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen».

Hat damit der bisher sowieso schon weitgehend vollmachtslose Diakonat nicht auch noch seine letzte Amtlichkeit verloren und ist aus dem Weisakrament heraus gefallen? Degradiert der oberste kirchliche Gesetzgeber mit der Neufassung von can. 1008 und 1009 den Diakonat zu einem funktionslosen und damit allerhöchstens noch liturgisch dekorativen Amt, für solche, für die es – aus welchen Gründen auch immer – zum Priester nicht gereicht hat?

Zumindest das im Motu Proprio behauptete Anliegen ist ein anderes: Zum einen will es die Theologie des Diakonates «enger an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils anpassen», zum andern soll das Profil der Dienste, also die jeweilige Eigenart und «Unterschiedlichkeit von Episkopat, Presbyterat und Diakonat» besser geklärt werden.<sup>5</sup>

Es könnte sich also durchaus lohnen, einen genaueren Blick zu werfen auf die Änderungen im Codex und Weltkatechismus und deren Bedeutung für eine Theologie des Diakonats.

*Erste Anmerkung: Betonung des Dienstcharakter des sakramentalen Amtes (can. 1008)*

Zu den zentralen amtstheologischen Akzentsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört die Korrektur eines allein auf den Priester und dessen eucharistischer Konsekrationsvollmacht (*potestas consecrationis*) fokussierten theologischen Amtsverständnisses.<sup>6</sup> In den Mittelpunkt seiner Ausführungen zum Weiheamt in der Kirche stellte das Konzil stattdessen den Dienstcharakter für das Volk Gottes (LG 18,1). Zugleich erinnerte es daran, dass die Fülle des Amtes im Bischof gegeben ist (LG 21,2). In seiner dreifachen Realisierung in episkopalen, presbyteralen und diakonalen Dienst weist das eine Amt dabei eine communiale Struktur auf (LG 20,3), deren grundlegende Verbindungsklammer die Bestellung zum Dienst in und für das Volk Gottes ist.<sup>7</sup> Wenn jetzt can. 1008 die durch das Sakrament der Ordination (*sacramentum ordinis*) gegebene Sendung der geweihten Amtsträger (*sacri ministri*) bestimmt als Bestellung zu einem besonderen Dienstun

(*inservire*) im Volk Gottes, dann nimmt der Codex hier eine vom Konzil (LG 18) vorgegebenen Linie bis in die Formulierung hinein auf.<sup>8</sup> Durch den mit dem «*agere in persona Christi Capitis*» einhergehenden Wegfall der Nennung des Aspektes der Leitung, den die bisherige Fassung in der Rede vom «Leitungsdienst» (*munus regendi*) ausgedrückt hatte, wird auch rechtlich das «Diensttun» im und für das Volk Gottes zu dem grundlegenden Bestimmungsmerkmal des sakramentalen Ordo. Diese fundamentale Verbundenheit in der Bestellung zum Dienst (*ministerium*) aller sakramental Ordinierten «findet einen sakramentalen Ausdruck in der ihnen allen primär zuteil gewordenen Ordination zu Diakonen»<sup>9</sup>. Zugleich stellt die revidierte Fassung von Canon 1008 in neuer Klarheit heraus, dass die Bezeichnung der «*ministri sacri*» mit einem «untilgbaren Prägemaß» keine höhere Stufe des Christseins, kein mehr an Heil oder Würde gegenüber dem Getauft- und Gefirmtsein begründet, sondern eine «besondere» und qualitativ «neue» Bestellung (*novus et peculiaris titulus*) zum Dienst in und für die Gemeinschaft der Christgläubigen.

*Zweite Anmerkung: Schärfung des Profils des Diakonates (can. 1009 §3)*

Nachdem can. 1008 das allen «geistlichen Amtsträgern» Gemeinsame festhält, nimmt der neu eingefügte §3 von can. 1009 die Unterschiedlichkeit der Dienste in Blick. Die in der Weihe zum Diakonat gegebene «neue und besondere» (can. 1008) Beauftragung bestimmt can. 1009 §3 im Anschluss an KKK 875 und KKK 1588 als Begabung mit einer Kraft oder Vollmacht (*verus vi*) «dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Caritas» zu dienen. Übernimmt der letzte Passus fast wortwörtlich die Formulierung aus LG 29,1, ist die Rede von der «*verus vi*» eine rechtliche Adaption, der dort gebrauchten Wendung von der «sakramentalen Gnade» (*gratia sacramentalis*) mit der die Diakone gestärkt werden. Vor dem Hintergrund von can. 1008 bedeutet can. 1009 §3 folglich keine Degradierung des Diakonates, sondern eine nähere Umsetzung der von LG 29,1 aufgenommenen altkirchlichen Ausführung nach der die Diakone «nicht zum Priestertum (*sacerdotium*), sondern zum Dienst (*ministerium*)» geweiht werden. Diese sich bereits in der *Traditio Apostolica* findende Wendung<sup>10</sup> zielt nicht auf den Ausschluss des Diakonates aus dem Ordo der *ministri sacri*, sondern nimmt eine Differenzierung der Dienste von Presbytern und Diakonen vor. Der v.a. in «der mittelalterlichen Theologie» damit verbundene Ausschluss einer «eucharistisch-konsekrierende[n] Vollmacht» des Diakons dürfte für das Konzil dabei – da theologisch völlig unstrittig – weniger im Blick gestanden haben<sup>11</sup>, denn die Frage nach der Leitungsvollmacht. Auf diesen Zusammenhang deutet auch die Verwendung dieser Formulierung in der *Traditio Apostolica*.<sup>12</sup> Der «Geist der Gnade und des Rates» an dem

nach der *Traditio Apostolica* der Presbyter, aber eben nicht der Diakon, Anteil erhält, besteht hier darin, dem Volk Gottes «beizustehen» und es «zu leiten» (*gubernare*).<sup>13</sup> Daran lehnen sich die Formulierungen bei der Weihe der Bischöfe, Priester und Diakone im Pontifikale an. Dort wird für den Bischof den «Geist der Leitung»<sup>14</sup> erbeten, denen die Presbyter dabei «zuverlässige Helfer (*cooperator*)»<sup>15</sup> sein mögen. Von der den jeweiligen Weihe-liturgien impliziten Theologie aus wird noch einmal deutlich, dass das Bischof und Presbytern gemeinsame *sacerdotium* «als Befähigung zur Leitung der Gemeinde und als Bevollmächtigung zur Feier der Eucharistie zu verstehen» ist.<sup>16</sup> Das Spezifikum des presbyteralen Dienstes besteht so zum einen in der Teilhabe an der bischöflichen Leitungsvollmacht, in der der Bischof seine Kirche leitet bzw. – in Vertretung des Bischofs (LG 28,3) – der Priester seine Gemeinde. Damit verbunden ist der Vorsteherdienst des Bischofs bzw. des Priesters in der Feier der Eucharistie.

Davon ist der dem Diakonat aufgetragene Dienst für das Volk Gottes zu unterscheiden. Die Nennung aller drei Bereiche kirchlichen Handelns in «der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe (*caritas*)», macht dabei zunächst deutlich, dass das Proprium des Diakonates nicht in einem Teilbereich zu finden ist, etwa nur in der Liturgie – wie die Aufzählung der Aufgaben des Diakons in LG 29,1 suggerieren könnte – oder nur in der Caritas – wie manche Veröffentlichung zum Diakonat nahe legen will.<sup>17</sup> Die Unterscheidung von *sacerdotium* und *ministerium* markiert keinen Gegensatz, sondern unterscheidet verschiedene Aufgaben und Dienste innerhalb des einen Amtes in der Kirche.<sup>18</sup> Die hierarchische Unterordnung des Diakons als «*gradus inferiori*» (LG 29,1) unter den Presbyter betrifft darum die Bereiche, wo der Presbyter den Bischof vertritt: insbesondere Gemeindeleitung und Feier der Eucharistie. Außerhalb dieser Bereiche, etwa in der kategorialen Seelsorge oder anderen «*caritatis et administrationis officia*»<sup>19</sup> spricht grundsätzlich nichts gegen eine Weisungsvollmacht eines Diakons gegenüber einem Priester.<sup>20</sup>

In ihrem Dienstcharakter sind *sacerdotales ministerium* und *diakonales ministerium* bleibend verbunden. Der Dienst des Diakons bringt dabei die diakonal-ministeriale Dimension des bischöflichen Dienstes bzw. des kirchlichen Amtes insgesamt zum Ausdruck. In seinem amtlichen Handeln in Liturgie, Verkündigung und Caritas wird es dem Diakon deshalb immer wieder darum zu tun sein, etwas von der vorbehaltlos dienenden Dimension des amtlichen Dienstes und darin der Kirche insgesamt sichtbar und erfahrbar zu machen. Besonders sinnenfällig tritt dies in der Feier der Eucharistie mit diakonaler Assistenz zum Vorschein. In dieser verbleibt der Diakon zum einen stets einen Schritt hinter dem vorstehenden Bischof oder Priester und macht so in seiner Person den Grundzug jedes kirchlich-amtlichen Tuns sichtbar: Das Sich-Zurücknehmen um den andern, letztlich Christus groß



zu machen und ihm zu folgen. Zum anderen macht die nicht gegebene *potestas* des Diakons zum Vorstehen der Eucharistie *in persona Christi Capitis* sichtbar, dass auch und gerade das «durch Ordination getragene Wirken in der Kirche empfangend hingeordnet ist auf Gott und die Gesamtkirche». <sup>21</sup> Insoweit verdeutlicht can. 1009 §3 in rechtlicher Hinsicht, dass der Diakon kein «Priester zweiter Klasse», sondern ein mit einer davon unterschiedenen Teilhabe am sakramentalen Dienstamt in der Kirche beauftragter *geistlicher Diener* ist.

### *Dritte Anmerkung: Das diakonale Handeln in Persona Christi*

Mit der exklusiven Verwendung der Formel «*agere in persona Christi Capitis*» für den episkopalen und presbyteralen Dienst scheinen CIC und KKK dem Diakon keine Christusrepräsentanz zusprechen zu wollen. Die gerade unternommenen Ausführungen sollten jedoch deutlich gemacht haben, dass die Unterscheidung von bischöflich-priesterlichem *sacerdotium* und diakonalem *ministerium* v.a. auf den Aspekt der Gemeindeleitung und der *sacra potestas* zur Feier der Eucharistie abzielt. Ist damit die Christusrepräsentanz des Amtes allein dem *sacerdotium* von Presbytern und Bischöfen zugeordnet? Was kennzeichnet die Christusrepräsentation der ministerialen Dimension des Amtes in der Kirche?

Anders als die Formulierung des CIC nach dem Motu Proprio, die ausschließlich den episkopalen und presbyteralen Dienst mit Christus in Verbindung bringt, kennt der Katechismus eine vielfältige Verwiesenheit von Diakonat und Christus. So nennt KKK 875 als Geber der «*verus vi*» der Diakone Christus selbst. <sup>22</sup> KKK 876 hebt zudem den «innerlichen Zusammenhang» zwischen der «sakramentalen Natur des Amtes» und dessen «Dienstcharakter» hervor: Die sakramental Ordinierten sind «Knechte Christi» (Röm 1,1), weil Christus selber «Knechtsgestalt» (Phil 2,7) angenommen hat. Weil sie so in ihrem Dienst ganz von Christus abhängen, sollen sie sich – wie Christus – «freiwillig zu Sklaven aller machen» (1 Kor 9,19). Wird so gerade im Dienstcharakter des Amtes sein innerer Bezug zu Christus deutlich, ist dieser auch im Dienst des Diakons vorauszusetzen. Dementsprechend stellt KKK 1570 heraus, dass die Diakone «an der Sendung und der Gnade Christi auf besondere Weise» teilhaben: Christus, «der zum «Diakon», das heißt zum Diener aller geworden ist (vgl. Mk 10,45; Lk 22,27; Polykarp, ep. 5,2)» werden die Diakone in der Weihe «gleichgestaltet».

Genauso ist eine Trennung zwischen einer Repräsentanz Christi als «Haupt der Kirche» und als ihr «Diener» wenig sinnvoll. Denn Christus ist das «Haupt der Kirche» gerade weil er sich «aus Liebe zum Vater zum Letzten und zum Diener aller gemacht hat» <sup>23</sup>. Auch wenn der Diakon tauft, tauft Christus das «Haupt der Kirche» und in der Verkündigung des Evangeliums

durch den Diakon verkündigt Christus selbst. Dabei wird der dienende Charakter des kirchlichen Amtes insgesamt besonders im Dienst des Diakons deutlich. Aufgrund der Eigenart seines Dienstes, der von der – im Vergleich zum *sacerdotium* der Presbyter – enger gefassten Teilhabe des Diakons an der *sacra potestas* gekennzeichnet ist, tritt im Amt des Diakons der hingebende, sich aller Vollmacht entäußernde (Phil 2,5–8), eben der bedingungslos dienende Grundzug des Handelns Christi auf besondere Weise entgegen. Genauso wenig wie das «*agere in persona Christi Capitis*» auf Gemeindeleitung und Eucharistie zu begrenzen ist, kann es deshalb exklusiv auf das *sacerdotium ministeriale* beschränkt bzw. kann das *diakonale ministerium* davon ausgeschlossen werden. Anders als der Dienst des *sacerdotiums*, dessen Christusrepräsentanz zuvorderst mit dem Bereich der liturgischen Feiern, insbesondere der Feier der Eucharistie, verbunden ist, verweist das *diakonale ministerium* darauf, dass die Zusage des «*extra nos*» des Heils, sich zwar in verdichteter Form in den sakramentlichen Feiern realisiert, sich aber eben auch außerhalb von diesen ereignet. Die Christusrepräsentanz des *diakonalen ministeriums* wird deshalb ihren bevorzugten Ausdruck darin finden, im Namen Jesu Christinnen und Christen – häufig genug in einem «Zeugnis ohne Worte»<sup>24</sup> – zu stärken und zu befähigen, «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1) zu sein und so an ihrem Lebensort und in ihrer Lebensform selbst Zeugnis zu geben von der heilenden und Gemeinschaft stiftenden Gegenwart Christi.<sup>25</sup>

Can. 1009 §3 in Verbindung mit can. 1008 sowie KKK 875 und KKK 1581 und die dort gemachte Differenzierung machen deutlich, dass Vollmacht zur Leitung in der Kirche von Christus, dem «Diener aller» her erwächst und sich stets aufs neue an ihm zu orientieren hat. Zu handeln «*in persona Christi Capitis*» meint letztlich zu handeln «ὡς ὁ διακονῶν» (Lk 22, 27). Darum sind in dem einen sakramentalen Dienstamt in der Kirche alle beauftragt und gesandt, dem Volk Gottes zu dienen («*Dei populo inserviant*»). Unter diesen *sacri ministri* werden wiederum einige dazu bestellt, «in der Person Christi, des Hauptes» die Gemeinde zu leiten und der Feier der Eucharistie vorzustehen, während andere bleibend Dienst tun im und für das Volk Gottes («*populo Dei serviendi*»).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Guido HORST, *Nur Bischöfe und Priester handeln in der Person Christi*, in: Die Tagespost ([http://www.die-tagespost.de/2008/index.php?option=com\\_content&task=view&id=100053865&Itemid=4](http://www.die-tagespost.de/2008/index.php?option=com_content&task=view&id=100053865&Itemid=4;); vom 1. Jan. 2010).

<sup>2</sup> REDAKTION, *Kommt vielleicht doch ein Diakonat der Frau?*, in: Christ in der Gegenwart 62 (2010) 27.

<sup>3</sup> Vgl. Kurienerzbischof Francesco COCCOPALMERIO, *Offizieller Kommentar zum Motu Proprio* «Omnium in mentem» (<http://www.kath.net/detail.php?id=24949> vom 17.12.2009).

<sup>4</sup> Vgl. MOTU PROPRIO «Omnium in mentem»; deutsche Übersetzung nach kath.net (<http://www.kath.net/detail.php?id=24932>). Veränderungen sind kursiv gestellt.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 162ff.

<sup>7</sup> Vgl. LG 18, 1: «*Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt*». Vgl. dazu auch Peter HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: HThK Vat.II (2004) 263–582, 406. Vgl. dazu auch KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Perspektiven zum Diakonat aus weltkirchlicher Warte*, in: Richard HARTMANN – Franz REGER – Stefan SANDER (Hg.), *Ortsbestimmungen: Der Diakonat als kirchlicher Dienst*, Freiburg 2009 (Fuldaer Studien 11) 32–37, 36, welche als «endgültig vorgegebene Lehre» feststellt, dass «den Diakonat ein konstitutives Band mit dem sazerdotalen Dienst verknüpft». Daraus und dass «mit dem Grad des Diakonats ein unausschließliches Siegel aufgedrückt» wird, ergibt sich für sie als «endgültig vorgegebene Lehre», dass «keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weiesakrament des Diakonats zu spenden» (ebd. 37).

<sup>8</sup> Vgl. LG 18, 1: «*Ministri enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt*» (Hervorhebung MM). Anders als der neue can. 1009 §3, der für das Dienst tun der Diakone den Begriff «*serviendi*» verwendet, nimmt LG 29,1 das in LG 18,1 verwendete «*inserviunt*» wieder auf.

<sup>9</sup> Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Die «verschiedenen Dienstämter» (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalen Amtes*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den ständigen Diakonat*, Freiburg 2009 (QD 232) 204–221, hier 207.

<sup>10</sup> Vgl. TRADITIO APOSTOLICA. APOSTOLISCHE ÜBERLIEFERUNG. Lat., griech., dt., übers. u. eing. v. Wilhelm GEERLINGS, in: FC 1 (2000) 213–313, Nr. 8: «*non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi*». LG 29,1 verweist auf die *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* III,2, bzw. die *Statuta Ecclesiae antiqua* 4 (CChr SL 148, 181; vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*, Würzburg 2004, 98f) die sich in ihrer Formulierung an die *Traditio Apostolica* anlehnen dürften. Die Relatio zu LG 29 verweist auf Ignatius von Antiochien, M., 1.c., Trall 2,3 und die dort gemachte Differenz zwischen «*ministri mysteriorum Iesu Christi*» und «*Ecclesiae Dei ministri*», zu denen Ignatius die Diakone zählt. Vgl. *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani*, Typis polyglottis Vaticanis 1973, III, 1, S. 260.

<sup>11</sup> Vgl. Herbert VORGRIMMLER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Art. 28*, in: LThK.E I (1966), 256–259. 258. Vgl. dazu auch Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven* (Anm. 10) 84f.

<sup>12</sup> Vgl. TRADITIO APOSTOLICA (Anm. 10) Nr. 8. Vgl. dazu auch Wilhelm GEERLINGS, *Einleitung zur Traditio Apostolica* (Anm. 10) 166.

<sup>13</sup> Vgl. TRADITIO APOSTOLICA (Anm. 10) Nr. 7.

<sup>14</sup> Vgl. DIE WEIHE DES BISCHOFS, DER PRIESTER UND DER DIAKONE. Ponifikale I, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und Luxemburg, Trier 21994, Nr. 35 (Hochgebet der Bischofsweihe).

<sup>15</sup> Vgl. ebd., Nr. 64.

<sup>16</sup> Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL, *Geweiht für was? – Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Ein Vergleich*, in: DIES. (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 122–155, 151. Vgl. dazu auch KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Perspektiven zum Diakonat* (Anm. 7) 36.

<sup>17</sup> In diese Richtung tendieren etwa die Ansätze von Ottmar Fuchs, Hans-Joachim Hilberath und Stefan Sander.

<sup>18</sup> Die Aufteilung der Aufgaben des einen Amtes in der Kirche, ist nicht im Sinne einer Auftrennung zu verstehen (franz: *diviser*, engl.: *to divide*), sondern als Anteilgabe (franz.: *partager*, engl.: *to share*), so dass darin gemeinsame Teilhabe, d.h. Gemeinschaft (*communio*) erwächst. Vgl. dazu Hans-Joachim SANDER, *Diakonat – Die heterotrope Dimension des kirchlichen Amtes*, in: Richard HARTMANN – Franz REGER – Stefan SANDER (Hg.), *Ortsbestimmungen* (Anm. 7) 38–58. 43f.

<sup>19</sup> *Acta Synodalia* (Anm. 10) 260.



<sup>20</sup> Vgl. dazu auch CIC can. 129, der die *potestas regiminis* dem *ordini sacro* zuspricht sowie Ralf MIGGELBRINK, *Die «verschiedenen Dienstämter»* (Anm. 9) 215.

<sup>21</sup> Ebd. 216. Vgl. dazu auch Erzbischof Robert ZOLLITSCH, *Der Diakonat – ein modernes Amt*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 379.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Kurienerzbischof Francesco COCCOPALMERIO, *Offizieller Kommentar* (Anm. 3) der dort auf die identische Formulierung in Nr. 1581 des überarbeiteten KKK verweist. Bei der Überarbeitung des KKK wurde dabei offensichtlich die in Nr. 1588 gemachte Formulierung in KKK Nr. 875 und Nr. 1581 eingefügt, wobei das Subjekt des Satzes, Christus, erhalten blieb. (Eine Beobachtung, die ich einem Hinweis vom Klemens Armbruster verdanke.)

<sup>23</sup> JOHANNES PAUL II., *Ansprache vor der Kleruskongregation am 30. November 1995*, in: AAS 88 (1996) 707; deutsche Übersetzung nach: L'Osservatore Romano (dt.), 5. Januar 1996 (Nr.1) 9. Vgl. dazu auch Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklungen und Perspektiven* (Anm. 10) 80.

<sup>24</sup> Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben «*Evangelii nuntiandi*» über die Evangelisierung in der Welt von heute, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Texte zu Katechese und Religionsunterricht*, Bonn 1998, Nr. 21 (Arbeitshilfen Nr. 66).

<sup>25</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN, *Kommentar* (Anm. 7) 458f, der dort herausstellt, dass die «Funktion des Ministeriums insgesamt, das Volk Gottes in seiner Sendung zu fördern und zu leiten» in einer auf die sakramentalen Kompetenzen verkürzten Sicht übersehen wird. Erst von einem umfassenden Verständnis des sakramentalen Dienstamtes kann aber, so Hünermann, «vom Diakonat als einem sakramentalem Amt, das auf spezifische Weise durch die *sacra potesta* ermöglicht wird», gesprochen werden. Vgl. dazu auch Klemens ARMBRUSTER, *Diakonia – realisierte Koinonia. Zur ekklesialen Verortung von Diakonia und Diakonat*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was?* (Anm. 9) 300–346, bes. 335ff.

JEANNINE LUCZAK-WILD · BASEL

## HANS URS VON BALTHASARS AUSEINANDERSETZUNG MIT PAUL HÄBERLIN

Wer sich für Hans Urs von Balthasars Philosophie interessiert, wird auf zwei Aufsätze stoßen, welche an die aus seiner germanistischen Dissertation hervorgegangene dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/1939) anschließen und diese Auseinandersetzung mit der deutschen Geistesgeschichte auf den neuesten Stand bringen: den 1939 in den *Stimmen der Zeit*, deren Mitarbeiter er 1938–39 war, erschienenen Artikel *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*<sup>1</sup> und die 1941–42, als er als Studentenseelsorger in Basel wirkte, in der *Schweizerischen Rundschau* veröffentlichte, umfangreichere Stellungnahme zum Werk des damaligen Basler Ordinarius für Philosophie und Pädagogik *Paul Häberlin*.<sup>2</sup> Zwei Aufsätze über zwei zeitgenössische Philosophen, beide ehemalige Theologen (der eine katholisch, der andere protestantisch), Professoren an benachbarten, damals durch den Krieg getrennten Universitäten. Während der Name Heideggers heute auch für Nichtphilosophen ein Begriff ist, sagt Häberlins Name selbst Fachphilosophen nichts mehr. Ein paar Angaben zum Letzteren dürften von Interesse sein, um so mehr, als weder die Schrift, die Balthasars zweiteiligen Artikel auslöste, noch dieser Artikel selbst nachgedruckt wurde und die Zeitschrift, in der er erschien, schwer greifbar ist.

### *Wer war Paul Häberlin?*

Damals, zu Beginn der Vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts, war Paul Häberlins Name zumindest in der Schweiz ein Begriff. Der in Kesswil (Thurgau) geborene Lehrerssohn (1878–1960), hatte, nachdem er in Basel, Berlin und Göttingen Theologie und Philosophie studiert hatte, Karriere gemacht als Seminardirektor in Kreuzlingen (1904–1909), Privatdozent in Basel (1908–1914), dann Ordinarius für Philosophie, Psychologie und Pädagogik in Bern (1914–1922) und seit 1922 Ordinarius für Philosophie und Pädagogik in Basel. Zur Zeit von Balthasars Aufsatz hatte er schon 24

JEANNINE LUCZAK-WILD, geb. 1938 in Basel, Studium der Slavistik und Anglistik in Zürich; freiberufliche Tätigkeit als Literaturwissenschaftlerin, Konferenzdolmetscherin, Übersetzerin, Editorin.

Bücher teils fachwissenschaftlicher, teils populärer Art zu philosophischen, psychologischen und pädagogischen Themen veröffentlicht und war damals der wohl bekannteste Schweizer Philosoph. Dank zwei Stiftungen eines Berner Schülers, des Bankiers Emil Sidler-Brunner, die ihm unterstellt waren, hatte er Einfluss auf das Universitätsleben und den Akademikernachwuchs in der ganzen Schweiz: die heute noch existierende Stiftung «Lucerna» organisierte alljährlich interdisziplinäre Sommerkurse, und das von Häberlin geleitete «Anthropologische Institut» bot in seinen drei Fachbereichen dreijährige Habilitanden-Stipendien und Kolloquien für schweizerische Akademiker aller Universitäten an.<sup>3</sup> 1940 wurde auf Häberlins Initiative die Schweizerische Gesellschaft für Philosophie gegründet.

Häberlins Ruf sollte auch seine Emeritierung (1944) überdauern, was beispielsweise die in mehreren Auflagen erschienene Geschichte der neueren Philosophie von Wolfgang Stegmüller *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1951) bezeugt, die Häberlin ein ganzes Kapitel mit dem Titel *Universaler Seinsmonismus* (in späteren Auflagen *Apriorischer Seinsmonismus*) widmet. Dieser Überblick kann für die uns hier interessierende Zeit (neben Balthasars Aufsatz) als Hinführung zu Häberlins philosophischem Denken dienen. Wer Häberlins Philosophie im Original kennenlernen will, sollte sein «philosophisches Testament» *Philosophia perennis* (1952, Neuauflage 1987) lesen: diese Zusammenfassung ist das einzige von Häberlins philosophischen Werken, das sein eigenes System in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte stellt.

Ein System: das war Häberlins Aspiration von dem Moment an, wo er sich 1900 nach der Ordination vom Pfarrerberuf abwandte, um sich nach Abschluss des Theologiestudiums der Philosophie zu widmen. Dass er ein philosophisches System tatsächlich mit eiserner Konsequenz, wenn auch durch mancherlei Wandlungen hindurch, aufbaute, verlieh ihm eine einzigartige Stellung nicht nur in der Schweiz, sondern überhaupt in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Die Frage ist also nicht so sehr, warum Balthasar sich die Mühe nahm, gerade diesen heute in Vergessenheit geratenen Philosophen einer so ausführlichen Kritik zu würdigen, sondern vielmehr, warum der erst kürzlich als Studentenseelsorger in Basel Angetretene sich erkühnte, eine Polemik gegen den renommierten, seit Jahrzehnten in Basel wirkenden Philosophieprofessor und ehemaligen Rektor der Universität vom Zaune zu reißen.

### *Der Schauplatz*

Ein Grund für Balthasars Auseinandersetzung, den er erst am Ende des Aufsatzes eher antönt als nennt, ist das zeitgeschichtliche Umfeld. Unmittelbarer Anlass des Artikels ist das hektographierte Vorlesungsskript *Allgemeine Pädagogik*<sup>4</sup> vom Sommersemester 1940. Manche der von Balthasar betreuten



Studenten und – nach der Mobilmachung von 1939 – vor allem Studentinnen, besuchten Häberlins Vorlesungen; auch Adrienne von Speyr hatte bei Häberlin Philosophie gehört. Die *Allgemeine Pädagogik* war in einer Zeit höchster Bedrohung der Stadt Basel entstanden. Zu Kriegsbeginn Endpunkt der Front und Weg eines möglichen Umfassungsangriffs, war die Stadt von Tanksperrern durchzogen, die Rheinbrücken vermint. Nach dem Vorrücken der Deutschen im Mai-Juni 1940 und der Annexion von Elsass-Lothringen ragte der Stadtkanton mit dem größten Teil seiner Grenze in Reichsgebiet hinein, und mit dem Reduit-Plan (Konzentration des schweizerischen Verteidigungspotentials auf das alpine Rückzugsgebiet) wurde Basel zur offenen Stadt erklärt, die im Ernstfall kampfflos dem Angreifer überlassen würde.

Auf diesem Hintergrund erhalten Balthasars wissenschaftlich-distanziert klingenden Einführungsworte hohe Brisanz: «Angesichts der praktischen Bedeutsamkeit dieses Denkens [...] – Pädagogen, die ihrer Theorie und Praxis so ernste metaphysische Fundierung geben, sind immer interessant – erscheint eine Auseinandersetzung so dringlich, dass jene Bedenken [einer in einem Artikel unvermeidlichen Vereinfachung] zurücktreten müssen.» (92)

### *Balthasars Häberlin-Aufsatz*

Balthasar stützt sich auf die Dissertation<sup>5</sup> von Häberlins damaligem Assistenten, lebenslänglichem Adlatus und Biographen<sup>6</sup> Peter Kamm, wobei er dessen Periodisierung übernimmt, im übrigen aber vor allem Zitate aus Häberlins weitläufigem Werk sprechen lässt und dieses geistesgeschichtlich einordnet (was Häberlin, der in seinen Werken und sogar Vorlesungen weitgehend sein eigenes System vortrug, und ihm folgend Kamm, zumeist unterlassen haben).

Aus den protestantisch-theologischen Anfängen und dem Einfluss Schleiermachers, dem Häberlins Dissertation galt, erklärt Balthasar, dass dieser in seiner Philosophie immer von der Zerrissenheit (der «Problematik») des Menschen zwischen den als subjektive Haltungen (als ästhetische, ethischen etc. «Situation») aufgefassten Transzendentalien, zwischen dem Ideal absoluten Gutseins und realer Unerfüllbarkeit ausgeht.<sup>7</sup> In einer ersten, «ästhetischen» Phase (bis 1910), wird die Lösung dieser Konflikte im Sinne einer Harmonisierung angestrebt. In der zweiten, «ethischen» Phase (etwa von 1910 bis 1925) wird die Realisierung des ethischen Anspruchs als widersinnig erkannt, ohne dass die Forderung deshalb abgeschwächt würde. Was noch in *Das Ziel der Erziehung* (1917) als möglich galt – die «Darstellung» der sittlichen Idee in der Existenz – erweist sich als utopisch. In der dritten, «religiösen» Phase wird der Widerspruch in einer höchsten Identität aufgelöst, die als Gott, Einheit, Sein bezeichnet wird<sup>8</sup> und aus deren Warte «die immanente Sinnwidrigkeit des Daseins selber sinnvoll» erscheint.

Balthasar zeigt die beiden Traditionsstränge auf, die von der Lutherschen Dialektik weiterführen, je nachdem, ob die Auflösung als absoluter Kampf, der zugleich absolute Ruhe ist, gesehen wird (Hegel, Nietzsche) oder als Überwindung und Durchschauung des Widerspruchs (Schleiermacher-Schelling-Häberlin) (96). Er macht auch klar, «daß hinter dem (Pseudo-) Religiösen der geschilderten Schriften schon wieder das Ästhetische als Letzthaltung lauert», und dass die «religiöse» Geborgenheit in Gott vor der sittlichen Tragik «von vornherein eudämonistische Züge trägt» (97), mag sie nun «religiös», «ästhetisch» oder (im Sinne der antiken *theoria*) «theoretisch» genannt werden: es ist «nur die immer folgerichtiger Durchführung der absoluten Bejahung und Rechtfertigung alles Bestehenden» (98). Und er bezweifelt, dass Ethik auf dieser Grundlage überhaupt möglich ist: «Die Klammer des Absoluten erstickt in Wahrheit, was Häberlin auch dagegen sagen mag, jede wahre sittliche Regung «innerhalb» dieser Klammer». (99) Im zweiten Teil des Aufsatzes stellt Balthasar Häberlins zweibändige Ontologie *Naturphilosophische Betrachtungen* (1939, 1940) in den Zusammenhang des zeitgenössischen Rückzugs in den vorsokratischen Raum und damit der Liquidation der platonisch-aristotelischen abendländischen Tradition, womit die Entscheidung für die Widerspruchs-Identität anstelle der auf der Akt-Potenzlehre aufbauenden Analogie-Metaphysik getroffen ist. Häberlin steht als Vertreter einer «destruktiven Ontologie» (Das Eine ist von Ewigkeit her individuiert, das Sein ewiges Werden) in der Nähe von Nietzsche und Heidegger. (141-142)

Die *Allgemeine Pädagogik* von 1940 bestätigt Balthasars Befund, dass auf der Grundlage einer solchen Ontologie Ethik unmöglich wird: Die menschliche Zwiespältigkeit zwischen Gut und Böse, Trieb und Triebüberwindung, ist nach Häberlin weder pädagogisch noch religiös auszurotten und nur vom höheren Standpunkt der Theoria, des «Ethos der Besinnung» zu überwinden: «Die Welt ist schon recht; wir sollen nicht meinen, wir wüssten es besser. Wir dürfen nicht nur, wir sollen uns mit Haut und Haar bejahen». Bei aller Anerkennung, die Balthasar für «das Edle, das in Häberlins ganzer Pädagogik und Haltung liegt», aufbringt, stellt er die Frage: «Werden nicht seine Adepten die so naheliegenden Folgerungen ziehen, die auch jenseits des Rheines die Schülergenerationen aus dem gewiss sehr «edlen» deutschen Idealismus eines Hegel [...], aus dem gewiss sehr edel gemeinten Immoralismus eines Nietzsche und seinem Standpunkt «Jenseits von Gut und Böse» gezogen haben?» (147)

### *Anatema sit?*

Häberlin verstand die Anspielung. Peter Kamm, der über Jahrzehnte jedes Wort aus dem Mund des Meisters notierte, hat uns auch Häberlins Reaktion

auf Balthasars Aufsatz überliefert. «Meine Auffassung muß verdammt werden. Grundsätzlich hat Balthasar recht: Ich gehöre in die Hölle und will auch gar nirgends anders hin. Etwas Ähnliches ist wohl von protestantischer Seite zu erwarten. Ich habe mir gedacht, daß die Kritiker über die «Allgemeine Pädagogik» herfallen werden. Eine Rede ist keine Schreibe; es steht manches in der Vorlesung, das ich nicht geschrieben hätte. Aber die Sache muß doch einmal heraus.» (Notiz vom 17.6.1941)<sup>9</sup>

Ein erstaunliches Wort aus dem Mund eines überzeugten Verfechters der (bei der Theorie des «ewigen Reigens» unvermeidlichen) Seelenwanderungslehre! Es spricht für Häberlins eigene Einschätzung seines Renommées, dass er damit rechnete, dass selbst eine hektographierte Vorlesungsmitschrift rezensiert würde. Doch die Kritik blieb aus; sein Werk wurde von protestantischer Seite auch später weitgehend ignoriert, obwohl er nicht müde wurde zu betonen, es sei mit dem Christentum vereinbar, und es zuletzt sogar unternahm, das Evangelium als Frohbotschaft von der göttlichen Güte der Welt auf seine eigene Metaphysik hin auszulegen.<sup>10</sup>

Mit den beiden Aufsätzen über Heidegger und über Häberlin setzte Balthasar einen aktualisierenden Schlusspunkt unter seine *Apokalypse der deutschen Seele*. Er verfolgte zwei Traditionstränge bis in die Gegenwart: die Tradition des deutschen Idealismus auf der Spur Schleiermacher-Schelling-Häberlin und die Spur der Reaktion gegen den deutschen Idealismus, die über Kierkegaard einerseits, Nietzsche andererseits zu Heidegger führt. Beide Denkwege werden durch diese Artikel sozusagen vor das Tribunal der gegenwärtigen historischen Stunde gestellt.

### *Universale Psychologie*

Bevor wir fragen, wie das Verdikt der historischen Realität ausfiel, ist zu bemerken, dass die Subsumierung Häberlins unter den deutschen Idealismus seinem denkerischen Projekt nicht ganz gerecht wird. Peter Kamm, auf dessen Dissertation Balthasar sich stützte, hatte nur Häberlins Philosophie und Pädagogik dargestellt. Nun war aber Häberlin aufgrund seines Studiums, vor allem aber durch die Bekanntschaft mit Ludwig Binswanger und die Anforderungen seines Lehrstuhls in Bern, auch in der psychologischen Forschung und Theoriebildung engagiert<sup>11</sup>, und gerade auf dieser Grundlage entwickelte sich seine Erkenntnistheorie und Ontologie.

Wenn Häberlin den beim Wechsel von der Theologie zur Philosophie gefassten Plan verwirklichen wollte, eine eigene Metaphysik aufzubauen, eine Apologie der Philosophie zu schreiben in der Art von Schleiermachers Apologie der Theologie<sup>12</sup>, musste er Kant, der während seines Theologiestudiums ein Schockerlebnis gewesen war, «korrigieren». Nicht die Sittenlehre der zweiten Kritik: diese blieb für ihn nicht nur als Theologiestudent,



sondern noch während der ganzen Zeit als Seminardirektor in Kreuzlingen und Professor in Bern wegweisend; wohl aber die Erkenntnistheorie der ersten Kritik, die ihm den Weg zur Metaphysik verrammelte. Zu diesem Behuf griff er hinter Kant zurück auf Leibniz und Spinoza. Zunächst sicherte er den apriorischen Ausgangspunkt wie Leibniz (und ähnlich wie vor diesem Descartes und Augustinus) in der im Denken selbst implizierten Seinsgewissheit. Sodann suchte er die bei Kant aufklaffende Subjekt-Objekt-Spaltung dadurch zu überbrücken, dass er die Leibnizsche Monadologie mit Spinozas Substanz-Modus-Lehre verband: er setzte den Monaden «Fenster» ein, indem er diese beseelten Elementarteilchen (unter ihnen die menschlichen Seelen) als Modi ein und derselben Weltseele erklärte. So war eine der Fremdwahrnehmung vorausliegende Verständigung zwischen den Einzel-seelen möglich und das Objekt im Denkkakt der ersten Selbstvergewisserung miteingeschlossen. Damit glaubte Häberlin auch der jungen Wissenschaft der Psychologie eine empirische Begründung liefern zu können: das war das Anliegen des 1921 erschienenen Buches *Der Gegenstand der Psychologie*. Häberlin war enttäuscht, dass nicht nur die Psychologen im allgemeinen, sondern auch sein Freund Ludwig Binswanger diese Fundamentalpsychologie nicht zur Kenntnis nahmen. Binswanger schwenkte vielmehr nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* zu Heidegger hinüber und baute seine Psychologie auf dem Begriff der Daseinsanalyse auf.

Häberlin war auf dem Weg der erkenntnistheoretischen Begründung zu seinem panpsychistischen Monismus gelangt, also sozusagen von der Synthese her zur Dialektik menschlicher Zwiespältigkeit zurückgekehrt. Auf der Grundlage der All-Einheit (der Weltseele, des Seins, oder immer noch: Gottes<sup>13</sup>) baute er nun seinen ersten philosophischen Systementwurf auf: die Ethik (*Das Gute*, 1926), die den Zwiespalt von Ichwillen und Einheitswillen auflöst in der Gewissheit «dass es eine Instanz gibt, die zu unserer Zweideutigkeit [...] Ja sagt», nämlich in Gott, der «der absolute Einheitswille selbst» ist; dann die Ontologie (*Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927) der die All-Einheit als «Einheitsprinzip» und Mysterium gilt, und schliesslich die *Allgemeine Ästhetik* von 1929, die das Ästhetische als die fraglose, harmlose Existenz schlechthin auffasst, die sich am reinsten nicht in Kunst, sondern in Fest und Spiel ausdrückt.

Nachdem er so sein System in der Ästhetik gipfeln ließ, hielt Häberlin 1930 einen auch in Buchform verbreiteten Vortrag *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, in dem er als einzig möglichen Fortschritt der Philosophie die Einsicht in ihren abenteuerlichen Charakter bezeichnete und ihre Selbstaufhebung postulierte: «Der Weg der Philosophie ist der Weg vom Rätsel zum Wunder, von der Erkenntnisaufgabe zum Mysterium». Dieses Buch löste einen ersten politischen Warnruf des damals noch als Redaktor der *Neuen Züricher Zeitung* tätigen Philosophen Hans Barth (1904–1965) aus.<sup>14</sup>

### *Wahrheitsanspruch und Seelenführung*

Bei aller Liquidation der Philosophie zugunsten einer gläubigen Betrachtung (Theoria) des Mysteriums hält sich doch der im apriorischen Ansatz verbriefte Wahrheitsanspruch auch in dieser Phase durch, und bei aller Überwindung der Zwiespältigkeit von Gut und Böse waltet in dieser Philosophie doch eine «höhere» Ethik des Aufgehens des Eigenwillens im Einheitswillen, der Subjektivität in der Objektivität, des Einzeldaseins in der Schau des Seins. Diese Einstellung lässt in Häberlins Metaphysik den titanischen Subjektivismus, wie er den deutschen Idealismus und dann wieder die Existenzphilosophie kennzeichnet, nicht aufkommen. Und weil sein erkenntnistheoretisches Apriori sich gegen jede weltgeschöpferische Anmassung des Subjekts sträubt, bleibt er Zeit seines Lebens der einsame Verfechter der absoluten Wahrheit gegen Subjektivismus und Relativismus vor allem der Existenzphilosophen. (In einer Klammerbemerkung stellt er in seiner *Summa Philosophia perennis* resigniert fest: «In der Tat bildet bis heute das an *Thomas* orientierte Denken die einzige große und geschlossene Abwehrfront gegen den Subjektivismus.»<sup>15</sup>)

Was Balthasar als «das Edle» an Häberlins Haltung anerkennt, ist wohl eben diese Zurücknahme des Ich vor dem numinosen All-Einen, die seine Einstellung sowohl vom Promethiden-Hochmut der deutschen Idealisten als auch von dem wehleidigen Trotz der Existentialisten unterschied. Balthasar anerkannte im übrigen auch den Wert von Häberlins Pädagogik im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehung an. In der Tat war die Philosophie der Bejahung alles Seienden eine Grundhaltung, die in jedem Pädagogen oder Psychologen das verstehende Eingehen auf die Individualität seines Gegenüber zu fördern vermochte. Diese Einstellung erklärt zum Teil auch Häberlins Erfolg als akademischer Lehrer, in dem Studenten und Studentinnen einen väterlichen Berater und Befreier in allerlei Nöten fanden und dem sie oft lebenslänglich dankbar verbunden blieben. Häberlins Wahrheitsanspruch war ein weiterer Grund: bei ihm fanden die Suchenden Gewissheit und Bestätigung. Dieser pädagogische Erfolg des Professors erklärt aber auch wieder den Antagonismus zu Balthasar: hier war Seelsorge mit Seelsorge konfrontiert, es fand ein Kampf um die Seelen statt.

### *Das System auf dem Prüfstand*

Die Ethik der Unterordnung des Eigenwillens unter den Einheitswillen war auch ein Prinzip, das im Rahmen von Häberlins schweizerischem Demokratieverständnis zum politischen Grundsatz erhoben werden durfte. Hier zeigt sich aber besonders schroff die Grenze und Problematik dieses Denkens. Die Absage an alle Moral, verbunden mit einem vagen Ethos des Primats des Allgemeinen vor dem Einzelnen, schien Häberlin weitgehend blind zu

machen gegen die totalitäre Gefahr, die Europa und bald die ganze Welt bedrohte. Ende 1933 trat er zwar aus der Göttinger „Burschenschaft «Germania» aus<sup>16</sup>, ließ sich aber gleichzeitig in den Vorstand der gleichgeschalteten deutschen Kant-Gesellschaft wählen.<sup>17</sup> In einem Artikel *Zur Lage*<sup>18</sup> zeigte er 1934 Verständnis für die mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden schweizerischen Frontisten und nahm auch das Mitglied seines *Anthropologischen Instituts* Alfred Zander, den Redaktor des Frontisten-Blatts *Der eiserne Besen*, in Schutz, bis die Geldgeber des Instituts und die Basler Behörden seine Entlassung forderten. Diese Blindheit war bei Häberlin auch bedingt durch seine auf die Studien- und Verlobungszeit in Göttingen, Berlin und Paderborn zurückgehende Deutschlandbegeisterung (die auch von seiner deutschjüdischen Gattin, der Malerin Paula Baruch, selbst in den Dreißiger Jahren noch geteilt wurde), und die ihn schon während des ersten Weltkriegs als Redaktor der von deutschen Interessengruppen getragenen, im Anfangsstadium gescheiterten *Internationalen Rundschau* in eine politisch missliche Situation gebracht hatte.<sup>19</sup> Häberlins Einstellung war in Basel notorisch: an der Basler «Fasnacht» 1938 wurde der Professor, dessen Begeisterung für Deutschland sich unter anderem auch im Besuch des Films über die Olympiade in Berlin äußerte, als Hä-Berlin verulkt. Diese Voreingenommenheit bestimmte wohl auch seine geringe Bereitschaft, in Deutschland Verfolgten Gelegenheit zu Vorträgen und damit zur Einreise in die Schweiz oder akademische Stellen zu vermitteln. Unentschuldigbar erscheint aus der heutigen Perspektive etwa der geschlossene Widerstand der Fachvertreter für Philosophie für das Projekts eines Lehrstuhls für den in Deutschland wegen seiner jüdischen Gattin gefährdeten Jaspers im Jahre 1939: wir wissen aus Jaspers Biographie, dass es auch für ihn um Leben oder Tod ging.<sup>20</sup>

### *Zur Nachgeschichte*

Soviel zu den praktischen Konsequenzen von Häberlins Standpunkt der Seinsschau jenseits von Gut und Böse, die Balthasars Stellungnahme im gegebenen historischen Moment unerläßlich machte. Mit Häberlins Emeritierung 1944 und dem Kriegsende 1945 entschärfte sich die Situation. In *Herrlichkeit* III/1 wird Balthasar gerade Häberlins ästhetische Wende von 1929 zu würdigen wissen: «Paul Häberlin hat in seiner allgemeinen Ästhetik (1929) mitten in unserer Zeit diesen Standort erschwungen, wo der philosophische Akt eins ist mit der ästhetischen und (darin) religiösen Bejahung».<sup>21</sup> Anerkennung findet auch Häberlins Alleingang im philosophischen Bedenken des Mysteriums der Geburt.<sup>22</sup> Es sind dies immerhin Elemente, die auch in Balthasars Denken zentrale Bedeutung haben.

Balthasar ist auf Häberlins weitere philosophische Entwicklung nicht mehr eingegangen. Die Ontologie *Naturphilosophische Betrachtungen*, die er



in seinem Artikel besprach, war der erste Teil einer neuen Gesamtdarstellung von Häberlins System. Es folgten die Anthropologie *Der Mensch* (1941), dann eine *Ethik im Grundriss* (1946) und eine *Logik im Grundriss* (1947, also zeitgleich mit Balthasars *Wahrheit*). Symptomatisch für diese Stufe ist die allmähliche Erosion des Seinsbegriffs. In der schon erwähnten Zusammenfassung *Philosophia perennis* von 1952 heißt es: «Die «Einheit» des Seienden ist nur in ihnen. Sein ist nur Sein des Seienden» (50). Damit wird aber auch die Seinsfrömmigkeit, die in Häberlins früheren Werken doch einen ethischen Höchstwert und etwas wie eine rechtfertigende Kraft darstellte, ihres numinosen Gegenstands beraubt. Sein Menschenbild wendet sich ins Negative, was sich beispielsweise in seinen (gegen seinen Nachfolger Karl Jaspers gerichteten) Stellungnahmen zur Frage der atomaren Bedrohung der Menschheit äußert: «Ist denn die heutige Menschheit so wertvoll, dass es angebracht wäre, über das kommende Ende zu trauern? [...] Der je faktische Wert des Lebens besteht in der Näherung an den wirklichen Wert. – Wir sind damit beim Begriff menschlicher Kultur. [...] Kultur heißt Gestaltung des Lebens unter Führung des Geistes.»<sup>23</sup> Diese ethische und anthropologische Konsequenz bestimmt Häberlins letztes Buch, *Das Böse*, dessen erstes Exemplar Häberlin in sein Sterbezimmer im St. Claraspital gebracht wurde. Die menschliche Seelen-Monade, die keinen Seinshimmel mehr über sich hat, ist nur noch oberste, tyrannische Macht im Verhältnis zu den von ihr beherrschten, ebenfalls seelenhaften Atom-Monaden ihres Körpers und daher von Anfang an schuldig: schon die menschliche Inkarnation ist schuldhaft, der Mensch grundsätzlich böse.

Balthasars Kommentar zu diesem wahrhaft tragischen Ende eines philosophischen «Abenteuers», das mit dem ersten Band der Trilogie der Zwanziger Jahre *Das Gute* begonnen hatte, wäre wohl gewesen, dass dieser Weg schon in dem Moment abzusehen war, als der Theologiestudent Häberlin sich den Leitsatz seines Lehrers und Freundes Paul Wernle zu eigen machte «Weg von der Christologie, hin zu Gott»<sup>24</sup>: Mit der theologischen Absage an die göttliche Inkarnation war der Weg zu einer positiven Wertung der menschlichen Kontingenz ebenso verbaut wie mit dem philosophischen Rückzug hinter Platon und Aristoteles der Weg zu Teilhabe und Analogie des Seins.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In: Stimmen der Zeit, Bd. 137, H.1-2 (Sept./ Okt. 1939), 1-8.

<sup>2</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Paul Häberlin. Teil I: die Entwicklung (1908-1939)*. In: Schweizerische Rundschau Bd. 41, 92-99; Teil II: *Die Ontologie von 1939-1940* und Teil III: *Allgemeine Pädagogik 1940*, ebd. 141-147 (1942).

<sup>3</sup> Als Luzerner kannte Balthasar gewiss den Sponsor und dessen Verwurzelung in der freimaurerisch-liberalen *Freien Gesellschaft Gleichgesinnter*. Das von Balthasar zusammen mit Robert Rast (Luzern) realisierte Projekt der Gründung einer Akademikergemeinschaft (1941) und der Organisation von Ferienkursen war wohl auch als Gegengewicht zu diesen Strukturen gedacht. Die Stiftung «Lucerna» besteht heute noch und organisiert weiterhin jährliche Tagungen (seit einigen Jahren in Zusammenarbeit mit der katholischen Theologischen Fakultät Luzern, nunmehr Universität Luzern), die dem interdisziplinären Diskurs und der interkulturellen Verständigung dienen.

<sup>4</sup> Die Vorlesung wurde für die Militärdienst leistenden Studenten in 170 Exemplaren vervielfältigt. Dieser Text diente Häberlin als Grundlage zu *Allgemeine Pädagogik in Kürze*, Frauenfeld 1953, Neuauflage Zürich 1984.

<sup>5</sup> Peter KAMM, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen*, Zürich 1938.

<sup>6</sup> Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk*, 2 Bde Zürich 1977, 1981 (1212 S.). Kamm ist auch der Begründer des heute in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrten Häberlin-Archivs und der 1963–2007 wirkenden Paul Häberlin-Gesellschaft.

<sup>7</sup> Später wird Häberlin diese Hypothek der anthropologischen Dialektik als Hauptgrund für seine Abwendung von der protestantischen Theologie nennen: «Die Theologie schafft die Gegensätze. Ich habe das früher schon geahnt, deshalb konnte ich nicht Pfarrer werden.» An Peter Kamm, 8.2.1955. Häberlin-Archiv der Universitätsbibliothek Basel.

<sup>8</sup> Häberlin hat seinen philosophischen Werken jeweils populäre Darstellungen des gleichen Themas folgen lassen; seine Terminologie richtet sich auch nach dem Zielpublikum.

<sup>9</sup> Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk* II, 646, Anm. 20.

<sup>10</sup> Paul HÄBERLIN, *Das Evangelium und die Theologie*, Basel 1957 und Neuauflage Zürich 1988.

<sup>11</sup> Vgl. Paul HÄBERLIN – Ludwig BINSWANGER, *Briefwechsel 1908–1960*, hg. v. Jeannine Luczak, Basel 1997.

<sup>12</sup> Diese Pläne und erste Entwürfe seines Systems finden sich in den unveröffentlichten Briefen Häberlins an seine Braut Paula Baruch. (Häberlin-Archiv der Universitätsbibliothek Basel).

<sup>13</sup> Häberlins Terminologie ist immer uneinheitlich, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass er seinen wissenschaftlichen Werken immer auch populäre Kurzfassungen folgen lässt und die Terminologie dem Zielpublikum anpasst.

<sup>14</sup> Hans BARTH, *Was ist Philosophie?* In: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 857 vom 6.5. 1931.

<sup>15</sup> Paul HÄBERLIN, *Philosophia perennis*, (1952) <sup>2</sup>1987, 39.

<sup>16</sup> Häberlins Randnotizen auf Briefen seiner Couleurbrüder, die ihn zum Verbleiben auffordern, nennen zwei Beweggründe: zum einen die Befürchtung, wegen seiner Ehe mit einer Jüdin ausgeschlossen zu werden, zum anderen aber grundsätzliche Erwägungen: «Ja, aber man *muss* protestieren (vgl. die Evang. Kirche) gegen Gleichschaltung (=Politisierung der Kultur). Hitler *will* ein geistiges Reich wie Kirche.» (Briefe O. Wigger vom 15.11.1933 und H. Thorade vom 11.12. 1933, Paul Häberlin-Archiv Basel).

<sup>17</sup> Brief der Kant-Gesellschaft vom 29.30.1933; vgl. Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk* II, 223.

<sup>18</sup> In: *Schweizer Spiegel* 9 (1933/34), H.10.

<sup>19</sup> Vgl. Jeannine LUCZAK-WILD, *Als der Graben aufklaffte*. In: *Schweizerische Monatshefte* 77 (1997) H. 4, 30–44.

<sup>20</sup> Zum Thema der Behandlung solcher Hilfsgesuche vgl. Vorwort zu Jeannine LUCZAK-WILD (Hg.), *Paul Häberlin – Ludwig Binswanger, Briefwechsel 1908–1960*, 61–64.

<sup>21</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III, 1, 1, 30.

<sup>22</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, 116; *Theologik* II, 56.

<sup>23</sup> Paul HÄBERLIN, *Die Atombombe und wir*, In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 104 (1959), 209–211.

<sup>24</sup> Vgl. Peter KAMM, *Paul Häberlin. Leben und Werk*, I, 78.

THERESA DINGER · FREIBURG IM BREISGAU

## AN DER SEITE DER OPFER – ZUM 30. TODESTAG OSCAR ROMEROS

*El Salvador 30 Jahre danach... Lebendige Erinnerung eines Volkes*

Dreißig Jahre nach der Ermordung Oscar Romeros durch Militär und Oligarchie am 24. März 1980 feiern die Salvadorianer ihren einstigen Erzbischof als Heiligen – einige Stimmen behaupten sogar, dass ihn das Volk schon damals, direkt nach seinem Märtyrertod heilig gesprochen hat. Wer mit offenen Augen durch das Land geht, der stolpert förmlich über Romero: bedruckte T-Shirts, Mauermalereien, politische Diskurse und Reden... Ein besonderer Ort ist gewiss die Krypta der Kathedrale San Salvadors, in der Romero begraben liegt und die längst schon zu einer Pilgerstätte geworden ist. Seit elf Jahren kommen dort jeden Sonntag rund 500 Gläubige zusammen, um an seinem Grab Messe zu feiern. Zur Gottesdienstvorbereitung, zu der sich wöchentlich ein aus 12 Frauen bestehendes Planungsteam versammelt, werden bei der Betrachtung der Sonntagslesungen die korrespondierenden Predigten Romeros wie auch Zeitungsartikel und Glaubenszeugnisse aus dem Volk miteinbezogen.

Als Romero predigte, stand das Leben in El Salvador still. Seine im Rundfunk übertragenen Sonntagspredigten, die oft länger als eine Stunde dauerten, fesselten seit 1978 rund 75% der Landbevölkerung gewissermaßen ans Radio, während die Kathedrale in der Hauptstadt zum Bersten voll war. Romero nahm sich stets die Zeit, die Namen der Opfer der staatlich organisierten Verfolgung durch Militär und Todesschwadronen, soweit sie ihm bekannt waren, zu nennen und scheute nicht davor zurück, Urheber und Ursachen dieser Gewalttaten<sup>1</sup> beim Namen zu nennen und zur Umkehr und zum gemeinsamen und gewaltlosen Einsatz für Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden aufzurufen. Dabei nahm der von seinem Wesen her eher schüchterne Romero auf der Kanzel und im Umgang mit Großgrundbe-

*THERESA DINGER, geb. 1983, Studentin der Theologie in Freiburg; ein Jahr Freiwilligendienst in Guatemala; Auslandsstudium an der jesuitischen Zentralamerikanischen Universität von San Salvador (UCA) und Mitarbeit in der Katechetenausbildung von 2007 bis 2009 in El Salvador.*



sitzern und Unternehmern kein Blatt vor den Mund: «Zieht Eure Ringe rechtzeitig aus, damit Euch nicht die Finger abgeschlagen werden. Wer nicht die Ringe um der Gerechtigkeit willen hergeben will, läuft Gefahr, dass sie ihm mit Gewalt entrissen werden.»<sup>2</sup>

Fragt man heute an einem Sonntagmorgen in der Krypta nach, warum die Menschen dorthin zur Messe kommen, stößt man nicht selten auf Antworten wie diese: «In die Messe der Krypta zu gehen heißt für mich, das Wort Jesu Christi, das Wort Monseñor Romero zu hören; heißt, die kollektive Erinnerung unseres Volkes zu leben, also unsere eigene Erinnerung und die Erinnerung all derer, die ihr Leben hingegeben haben. Diese Erinnerung drängt uns zum ethischen Engagement, zu jener Pflicht, weiterzukämpfen, wie es uns Monseñor Romero mit seinem Beispiel gelehrt hat. In allen Momenten der Geschichte ist Monseñor Romero für mich und für dieses Volk gegenwärtig, indem er uns alle bestärkt, seine Mission fortzuführen».

Doch was heißt es, seine Mission fortzusetzen? Angesichts seiner internationalen Auszeichnungen – zwei Ehrenpromotionen, eine Nominierung für den Friedensnobelpreis, ein Friedenspreis... – scheint dies, vor allem für die einfachen Menschen El Salvadors, unerreichbar zu sein. Doch nicht dies ist Romero's Ziel der Nachfolge Jesu sondern das Eintauchen in die Welt der Armen, das *Unten der Geschichte*, tiefer in die Mission Jesu Christi hinein, der an der Seite der Armen und Unmündigen gelebt, ihnen das Reich Gottes verkündet und alle nach der Gerechtigkeit Dürstenden selig gepriesen hat.

*«Das Volk ist mein Prophet» – Der Erzbischof lässt sich von den Armen bekehren*

Aber wer hat diesen Heiligen eigentlich evangelisiert? Zweifelsohne spielen seine katholische Erziehung, sein in Rom absolviertes Theologiestudium und seine Erfahrung als Bischof bis zur Nominierung zum Erzbischof von San Salvador am 3. Februar 1977 für seinen kirchlich-theologischen Werdegang eine wichtige Rolle. Aber wie kommt ein Erzbischof zu einer so radikalen Wende? Nicht in eine Bischofsresidenz sondern in eine Krebsklinik zieht er ein, wo er die erste Zeit sogar auf engstem Raum in der Sakristei der Kapelle schläft; vom eigenen Schreibtisch bewegen sich seine Predigtvorbereitungen weg in die armen Dörfer auf dem Land, wo Campesinos gemeinschaftlich und aus ihrer konkreten, sozialen Realität heraus über das Wort und den Willen Gottes nachdenken; seinen ursprünglichen Plan, die Kathedrale zu Ende zu bauen, wirft er über Bord, als er entscheidet, dass sie in ihrem bisherigen Zustand *halbfertig* bleiben solle, solange es Menschen gibt, die weder Boden unter ihren Füßen noch ein Dach über dem Kopf haben um *ihnen* somit als Denk- und *allen* als Mahnmal zu dienen.

Was veranlasste den Erzbischof, über dessen Ernennung sich ursprünglich die Reichen und Mächtigen des Landes gefreut hatten, das Evangelium plötzlich von einem anderen Ort aus und so auf eine andere Weise zu lesen und zu verkündigen? Eine wichtige Ursache ist im Kontakt mit den Armen zu vermuten, die auf ihn zuzogen, mit ihm Leid und Hoffnung, Brot und Bibel teilten und ihm somit eine Abkehr von den gewohnten Denk- und Glaubensmustern, ja eine *Umkehr* ermöglichten. Weniger behutsam war sein *Bekehrungserlebnis* vom 12. März 1977, nur drei Wochen nach seinem Amtsantritt als Erzbischof, als ein von der Regierung beauftragter Scharfschütze seinen guten Freund, den Jesuitenpater Rutilio Grande ermordete. Grande hatte durch seine pastorale Arbeit im ländlichen Aguilares die verarmten Campesinos zur gewerkschaftlichen Organisation und zur Forderung ihrer Rechte ermutigt. Später soll sich Romero gegenüber einem Vertrauten folgendermaßen über jenen Moment geäußert haben: «Als ich den toten Rutilio ansah, dachte ich: Wenn sie ihn für das umgebracht haben, was er getan hat, dann muss ich denselben Weg gehen wie er.»<sup>3</sup> Aus der Erfahrung mit den Armen wurde die Kirche für Romero zur *armen Kirche* und aus dem Blick in das Angesicht *ihrer* Opfer zur *verfolgten Kirche*. Eh sich Romero versah, fand er sich mitten in der Tradition einer Märtyrerkirche wieder. Damit hatte er seine Option getroffen: er hatte für die Armen und Opfer Partei ergriffen und war somit zum Eckstein und zugleich zum Stein des Anstoßes geworden. In seinem Tagebuch schreibt er über die beiden Bilder, die man sich von ihm als Erzbischof macht: «Für die einen ist er der Urheber aller Übel, so etwas wie ein Ungeheuer an Bosheit. Für die anderen, vor allem für das einfache Volk, bin ich, Gott sei Dank, der Hirt»<sup>4</sup>

### *Universalität und Parteilichkeit – Romeros radikale Verhältnisbestimmung*

Es ist nicht verwunderlich, dass Romero schnell eine fehlende Neutralität und Universalität sowie die Gefährdung der Einheit vorgeworfen wurden. Doch wie werden die formalen Begriffe Einheit und Universalität inhaltlich bestimmt? Romero und die anderen Märtyrer haben ihnen mit Wort und Lebenszeugnis einen konkreten Inhalt gegeben: die *eine* und *universale* Kirche Jesu Christi ist *immer* die sich mit den Opfern solidarisierte, die Befreiung verkündende und, damit einhergehend, die verfolgte Kirche<sup>5</sup> – dies gilt, solange die Wirklichkeit eine *Wirklichkeit von Opfern* ist und die unabgegoltene Opfer-Täter-Geschichte als solche wirkmächtig fort dauert. Ihr Fundament hat sie in Jesus von Nazareth, der selbst ein Opfer der Verfolgung war; ihre sichtbaren Wurzeln an den als solche vom Volk der Gläubigen verehrten *Märtyrergräbern* Petri und Pauli in Rom, dem Zentrum der christlichen *communio*, die von ihrem Ursprung an eine Märtyrerkirche ist. Nur, indem sich die Kirche in die Realität der Opfer-Täter-Verhältnisse

*inkarniert* und eindeutig Partei ergreift, kann sie ihrem Erbe *heute* in ihrer Verkündigungspraxis treu und somit glaubwürdig bleiben: «Dabei handelt es sich» – so Romero – «nicht unmittelbar um eine universale Inkarnation, welche nicht möglich ist, sondern um eine bevorzugende und parteiische, um eine Inkarnation in die Welt der Armen. Von ihnen aus wird sie die Kirche für alle sein können, wird auch den Mächtigen durch eine Pastoral der Umkehr dienen können; aber nicht umgekehrt, wie es so oft geschehen ist.»<sup>6</sup> Christliche Universalität ist immer von der Parteilichkeit her zu verstehen. Eine Universalisierung, welche die Parteinahme für die Armen und die Opfer übergeht, kommt für Romero, der beim armen Volk in die Schule gegangen ist, einer Parteiergreifung für die Mächtigen, für die Täter – unter dem falschen Anschein von Neutralität und Großherzigkeit – gleich.

Der göttliche Heilswille und die in der gefährlichen Erinnerung wurzelnde christliche eschatologische Hoffnung drohen so, unter der Übergehung der Opfer in ihrer Würde und ihrem Subjektsein und dem Überspringen der befreiungsbedürftigen Gegenwart zu einer universalistischen *Allversöhnungsromantik* stilisiert zu werden – und dies aus dem primären Interesse am eigenen Seelenheil bzw. an dem der Täter heraus. Romero war nicht so romantisch, er nahm Opfer und Täter ernst. Am Fest Allerheiligen predigte er 1977 in der Gemeinde seines ermordeten Freundes: «Der Sieg ist der des Glaubens. Es sind siegreich hervorgegangen die um der Gerechtigkeit willen Ermordeten. Und die Besiegten sind jene, welche gemordet haben. Wir hassen sie nicht. Vom Altar aus bitten wir Gott: Schenk ihnen Reue, mögen sie merken, was für ein fürchterliches Verbrechen sie begehen. Auf dass sie umkehren, dass sie nicht die Götzen des Reichtums und der Macht verehren, zu deren Dienst sie zu jeder Schandtat bereit sind. Dass sie umkehren und vereint mit den Armen jene neue Erde, jenen neuen Himmel der christlichen Hoffnung bauen.»<sup>7</sup>

Dass diese Hoffnung nicht seicht und *billig* ist, zeigt die radikale und konsequent durchgehaltene Option Romeros: an der Seite der Opfer und von dort aus für *alle*. In der Krypta der Kathedrale San Salvadors wird die Hoffnung der Armen am 24. März 2010 mit viel Freude und Dankbarkeit für die glaubhafte Liebe eines Hirten zu seinem Volk gefeiert, der sich von diesem gnadenhaft getragen wusste.

Dieses Volk legt *heute* am Grab seines Märtyrers Zeugnis von seinem Glauben ab: «Wir haben durch die Person Monseñor Romeros zum wahren Jesus von Nazareth gefunden und die wahre Landkarte des Reiches Gottes entdeckt. Indem wir Monseñor Romero kennen lernten, haben wir Jesus besser kennen gelernt.»



## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Romero sah in der strukturellen Gewalt, welche sich in der ungleichen Verteilung der Güter und vor allem des Landes konkretisierte, die Wurzel des Übels in seinem Land. «Anfang der 70er Jahre war fast die Hälfte des bebaubaren Landes im Besitz von 1,5 Prozent der Landeigner, während sich 87 Prozent der Bauern gerade 20 Prozent der Fläche teilten»; Johannes MEIER, *El Salvador*, in: Erwin GATZ (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 6: *Lateinamerika und Karibik*, Paderborn 2009; Veit STRÄßNER (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, Paderborn 2009, S. 133–153, 136. Die staatlich organisierte Verfolgung des Militärregimes diente der Aufrechterhaltung dieser Besitzverhältnisse und traf somit gezielt jene, die sich für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen der großen armen Bevölkerungsmehrheit und einen sozialen Wandel einsetzten: gewerkschaftlich organisierte Campesinos und Fabrikarbeiter, Universitätsdozenten und Studenten, Priester, Ordensleute, Katecheten... Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino nennt sie *Märtyrer des Reiches Gottes*, da sie in treuer Nachfolge Jesu in Wort und Praxis den Armen Leben in Fülle verkündeten, somit den Reichen und Mächtigen ein Dorn im Auge waren und schließlich wie Jesus von ihnen ermordet wurden.

<sup>2</sup> María LÓPEZ VIGIL, *Oscar Romero. Ein Portrait aus tausend Bildern*, Luzern 1999, 274; hier: eigene Übersetzung aus dem Original: *Monseñor Romero. Piezas para un retrato*, San Salvador 2001, 274.

<sup>3</sup> Ebd. 125.

<sup>4</sup> Tagebucheintrag vom 11.04.1978, in: Oscar A. ROMERO, *In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978 – 1980*, Freiburg 1993, 22.

<sup>5</sup> In seinem zweiten Hirtenbrief vom 06.08.1977 schreibt Romero über die Verfolgung der Kirche: «Die Kirche ist nicht Selbstzweck sondern steht im Dienst ihrer Mission. Die Kirche zu verfolgen besteht folglich nicht darin, sie durch den Entzug von Privilegien oder durch ihre juridische Abkennung direkt anzugreifen. Das Tiefgründigste der Kirchenverfolgung besteht in der Verhinderung der Durchführung ihrer Mission und im Angriff auf Menschen, an welche sie sich mit einem Wort des Heils richtet»; eigene Übersetzung aus: Oscar A. Romero, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la historia. Segunda Carta Pastoral*, in: DERS., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, San Salvador 2007, S. 39–66: 60.

<sup>6</sup> Oscar A. ROMERO, *Die politische Dimension des Glaubens*, in: M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, München 1988, 56–67, 64; hier: eigene Übersetzung aus dem Original: *La dimensión política de la fe. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina*, in: DERS., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, San Salvador 2007, 179–192, 188.

<sup>7</sup> Eigene Übersetzung aus: <http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/C/771101.htm>

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## «RÜBERGETRAGEN ALLES GEWEINTE»

*Zum 40. Todestag Paul Celans*

Am Ursprung von Paul Celans Dichtung steht das Eingedenken fremden Leids, der Kampf gegen das Vergessen und Verdrängen, der leise Aufstand gegen Gedächtnisverlust. «Wenn es eine Verlusterfahrung gäbe, den einzigen Verlust, der auf ewig untröstlich für mich wäre und der alle anderen in sich vereinigte, würde ich dies Gedächtnisverlust nennen. Der Schmerz, der für mich am Ursprung der Schrift steht, ist der Schmerz über den Gedächtnisverlust, nicht nur über das Vergessen und die Amnesie, sondern über das Auslöschen der Spuren.»<sup>1</sup> Mit dieser Bemerkung von Jacques Derrida ist der Ursprung von Celans Dichtung aufs Genaueste bezeichnet, die auch in diesem Sinne «Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst» (GW III, 200) sein will. Wie schwierig die anamnetische Solidarität mit den Toten und Verstummten, wie fragil und anfechtbar der poetische Widerstand gegen das Verlöschen der Spuren sein kann, hat Celan, der seine Eltern und viele seiner jüdischen Freunde und Bekannten im Dritten Reich verloren hat, schmerzlich erfahren müssen. Dem «Zivilisationsbruch» (Dan Diner) Auschwitz vermag Celan am Ende nur durch eine gebrochene Sprache zu entsprechen, die im Spätwerk zunehmend knapper und karger wird, bis sie definitiv verstummt.

Die jüdische Leidensgeschichte wird für Celan aber auch Anlass, sich neu den religiösen Traditionen des Judentums zuzuwenden. Spuren der jüdischen Mystik, aber auch Anspielungen an die Passion des Gekreuzigten finden sich in seinen Gedichten – Motive, die nicht einfach übernommen, sondern umgeschrieben und verfremdet werden. So werden im Gedicht *Tenebrae* die Passion des Gekreuzigten und die Passion der Opfer in kühner Weise ineinander geblendet. Aber nicht nur das Dunkle und Finstre der geschichtlichen Erfahrung hat in dieser Lyrik seinen Ort, sondern auch der unvorhersehbare Durchbruch zum Licht. Die Hoffnung – wenn man denn trotz aller Gebrochenheit von Hoffnung sprechen will – steht bei Celan unter dem Vorzeichen des «Vielleicht». Die Ungewissheit und Schwebe, die nicht

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

mit Richtungslosigkeit zu verwechseln ist, findet etwa deutlichen Ausdruck in dem bekannten Gedicht *Zürich, Zum Storchen*, das auf ein Gespräch mit Nelly Sachs am 26. Mai 1960 zurückgeht.<sup>2</sup> Es lautet:

## ZÜRICH, ZUM STORCHEN

*Für Nelly Sachs*

Vom Zuviel war die Rede, vom  
Zuwenig. Von Du  
und Aber-Du, von  
der Trübung durch Helles, von  
Jüdischem, von  
deinem Gott.

Da-  
von.  
Am Tag einer Himmelfahrt, das  
Münster stand drüben, es kam  
mit einigem Gold übers Wasser.

Von deinem Gott war die Rede, ich sprach  
gegen ihn, ich  
ließ das Herz, das ich hatte,  
hoffen:  
auf  
sein höchstes, umröcheltes, sein  
haderndes Wort –  
Dein Aug sah mir zu, sah hinweg,  
dein Mund  
sprach sich dem Aug zu, ich hörte:

Wir  
wissen ja nicht, weißt du,  
wir  
wissen ja nicht,  
was  
gilt. (GW I, 214)

In diesem Gedicht wird eine Begegnung festgehalten, deren *Einmaligkeit* durch die Widmung (für Nelly Sachs) sowie die Angabe von Datum (am Tag einer Himmelfahrt) und Ort (Zürich, Zum Storchen) unterstrichen wird. Eine Begegnung, bei der es – wohl im Anschluss an Margarete Susmans



Hiob-Buch<sup>3</sup> – um die Frage nach der Identität des Jüdischen in dieser Zeit geht. Bei Susman heißt es im Blick auf die Shoah: «Wohl ist diesem Geschehen gegenüber jedes Wort ein *Zuviel* und ein *Zuwenig*; seine Wahrheit ist allein der Schrei aus den wortlosen Tiefen der menschlichen Existenz. Es ist darum das Buch Hiob, aus dem der Versuch einer Deutung des Geschehens unternommen wird.» Damit ist die Frage nach Gott angesichts des Äußersten aus der Perspektive Hiobs aufgeworfen. Das Ich dieses Gedichts (Paul Celan?) setzt sich ab vom Glauben des Du<sup>4</sup> (Nelly Sachs?), das eine religiöse Deutung des jüdischen Schicksals für möglich zu halten scheint, betont aber gleichwohl, es hoffe auf Gottes höchstes, umröcheltes, sein haderndes Wort.<sup>5</sup> Man wird hier neben Hiob und der jüdischen Tradition des Rechtsens mit Gott auch eine Anspielung auf Golgotha und das letzte Wort des Gekreuzigten (der für Christen das gekreuzigte Wort Gottes selbst ist) sehen dürfen.<sup>6</sup> Ein Wort, das von atemlosem Stammeln und Röcheln umgeben ist, ein Wort, an das sich Sterbende klammern, ein Wort, das darüber selbst ins Hadern kommt, obwohl es SEIN höchstes ist.

Auch wenn das Gedicht mehr und anderes ist als das Protokoll eines Gesprächs, und die Literaturwissenschaft davor warnt, das Ich dieses Gedichts einfach mit Paul Celan und das Du dieses Gedichts einfach mit Nelly Sachs zu identifizieren, so scheint durch die Widmung doch eine biographische Lesart möglich zu sein. Die gemeinsame Erfahrung des Lichts (das Gold, das am Tag einer Himmelfahrt übers Wasser kommt) hat jedenfalls in der «Cor/respondenz»<sup>7</sup> von Celan und Sachs eine bedeutsame Rolle gespielt, und beide haben es als Spur des Transzendenten gedeutet: Spur – denn nicht das Licht selbst sehen sie, sondern die durch die Spiegelung des Wassers gebrochenen Strahlen – eine Erfahrung des Transzendenten also *via negationis*. Drei Monate nach der gemeinsamen Begegnung in Zürich und einen Monat nach dem Besuch von Nelly Sachs in Paris erinnert sich Paul Celan in einem Brief: «Weißt Du noch, wie, als wir ein zweites Mal von Gott sprachen, in unserem Haus, das das Deine, das Dich erwartende ist, der goldene Schimmer auf der Wand stand? Von Dir, von Deiner Nähe her wird solches sichtbar, es bedarf Deiner, bedarf, auch im Auftrag derer, denen Du Dich so nah weißt und denkst, Deines Hier- und Unter-den-Menschen-Seins.»<sup>8</sup> Im Antlitz des anderen (oder genauer: der anderen) wird etwas von der Wirklichkeit des ganz Anderen sichtbar. Allerdings ist auch hier nicht von einer überwältigenden Epiphanie des Göttlichen die Rede; das Licht zeigt sich eher indirekt als goldener Schimmer auf der Wand. Noch sieben Jahre später kommt Celan darauf zurück: «Es war gut [...] von Dir selbst an das Licht erinnert zu werden, das in Zürich überm Wasser und dann in Paris aufschien. Einmal, in einem Gedicht, kam mir, übers Hebräische, auch ein Name dafür.»<sup>9</sup> Es ist das Gedicht *Nah im Aortenbogen* aus dem Band *Fadensonnen*, welches den Namen für die flüchtige Epiphanie findet:

NAH, IM AORTENBOGEN  
im Hellblut:  
das Hellwort.

Mutter Rahel  
weint nicht mehr.  
Rübergetragen  
alles Geweinte.

Still, in den Kranzarterien,  
unumschnürt:  
Ziw, jenes Licht. (GW II, 202)<sup>10</sup>

Ziw – das hebräische Wort für Glanz, Blüte, Mai, das in der jüdischen Mystik den Lichtglanz Gottes umschreibt – bleibt *unübersetzt* stehen. Es wird nicht eingeebnet – und gerade das deutet auf das Inkommensurable der Erfahrung hin, die sich hier nach aller Untröstlichkeit in das Gedicht einschreibt: Es ist »ein fremdes Wort als Name für den Namenlosen. Soviel darf benannt werden, ohne das Geheimnis zu verletzen.«<sup>11</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jacques DERRIDA, *Ausschlusspunkte. Gespräche*, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 1998, 154.

<sup>2</sup> Zum biographischen Hintergrund dieser Begegnung vgl. Ruth DINESEN, *Nelly Sachs. Eine Biographie*, Frankfurt/M. 1992, 283 ff.

<sup>3</sup> Margarete SUSMAN, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Freiburg i. Br. 1968 (Erstausgabe: Zürich 1946), 313.

<sup>4</sup> So schreibt Nelly Sachs an Paul Celan: »Du weißt, ich bin für Frieden und jegliche Rache ist mir fremd!« Paul CELAN, *Briefwechsel mit Nelly Sachs*, hg. von Barbara WIEDEMANN, Frankfurt/M. 1993, 98.

<sup>5</sup> Gegen Deutungen, die diesen Gegensatz unterschlagen und Celan eine verzweifelte Hoffnungslosigkeit zuschreiben, wendet sich Beate SOWA-BETTECKEN, *Sprache der Hinterlassenschaft. Jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan*, Frankfurt/M. u.a. 1991, 12 ff.

<sup>6</sup> In seinen Notizen hat Celan den Hintergrund dieser Begegnung festgehalten: »4h Nelly Sachs, allein. ›Ich bin ja gläubig.‹ Als ich darauf sage, ich hoffte, bis zuletzt lästern zu können: ›Man weiß ja nicht, was gilt.‹« (*Briefwechsel mit Nelly Sachs*, 41). In der Gedichtfassung hat er die Rede vom Lästern fallen lassen.

<sup>7</sup> Vgl. das späte Gedicht *Bergung* (GW II, 413).

<sup>8</sup> CELAN, *Briefwechsel mit Nelly Sachs* (s. Anm. 4), 58.

<sup>9</sup> Ebd. 94.

<sup>10</sup> Vgl. Joachim SCHULZE, *Celan und die Mystiker*, Bonn 1976, 50–53; Paul FELSTINER, *Paul Celan. Eine Biographie*, München 1997, 304–309.

<sup>11</sup> So treffend Gerald RAUSCHER, *Anders als Sprache, Gott und Zeit. Der Haken der Transzendenz im Dichten Paul Celans*, in: *Judaica* 51 (1995) 132–153, hier 140.



## ETWAS GLAUBEN

Martin Walsers Novelle «*Mein Jenseits*»<sup>1</sup>

Existiert diese Welt, die der Autor sich zu recht fabuliert? Was ist das Thema der Novelle? Ihre Handlung ist schnell erzählt. Den alternden Augustin Feinlein, beruflich auf absteigendem Ast und in der Liebe verschmähnt, hat die Glaubenssehnsucht gepackt. «Glauben lernt man nur, wenn einem nichts anderes übrig bleibt. Aber dann schon.» Not lehrt eben beten, wie das Sprichwort sagt. Nur fragt man sich, was das für ein Glaube ist, der gelernt sein will. Die Novelle spielt in der Gegend des Bodensees, der Reliquienkult ist allerorten präsent. Unwillkürlich lässt die Lektüre von *Mein Jenseits* einen den Geruch von Weihrauch, aber auch von muffiger Kühle in die Nase steigen. Ein Vorfahre Feinleins, ehemaliger Prämonstratenserchorherr, hat sich der Erforschung von Reliquien verschrieben. Nun hat den Reliquienkult wohl schon immer eine gewisse augenzwinkernde Skepsis begleitet. Den Anspruch historischer Wahrheit wollten zumindest die Gebildeteren unter seinen Verehrern noch nie überziehen. Feinlein aber treibt die Frage nach der Wahrheit des Glaubens auf die Spitze. Er entwendet das Reliquiar – und was passiert? Schier gar nichts. Die Prozession findet statt wie immer. Die Monstranz wird einfach ersetzt. Man glaubt eben, und der Glaube braucht weder Gründe noch Beweise. Selbstverständlich sucht man in der Novelle nach der echten Reliquie, so wie man im echten Leben suchen würde, und findet sie schließlich bei Feinlein. Die Logik ist verquer. Während die einen ihre eigene Dogmatik vergessen und den Kult weitergehen lassen, als sei nichts geschehen, fragt man sich bei Feinlein, ob er noch zurechnungsfähig sei. Man könnte sich zu dem boshaften Scherz verleiten lassen, dass doch Feinlein lediglich der Wissende unter den Normalen ist: Glauben ist schöner als nicht zu glauben. Hauptsache, man glaubt.

Walsers Novelle ist ein hinreißendes Schelmenspiel mit dem Thema des Glaubens, und mit der Frage, wie wahr Fiktion ist. Was wohl für Walser ein und dasselbe

ist. Wenn es um die Heiligblut-Reliquie geht, erotisiert Walser seine Sprache ähnlich, wie wenn es um die Liebessehnsüchte des alternden Mannes geht. Beides gibt es für ihn nur als Fiktion, und es ist als Fiktion wirklich. Es kommt nicht darauf an, ob die Reliquien echt sind oder nicht. Hauptsache, man glaubt, dass sie echt sind. Und wenn man nicht daran glaubt, ist zu glauben immer noch schöner als nicht zu glauben. «IN LIEBE ist mein Jenseits. Glauben, was nicht ist. Dass es sei.» Aber selbstverständlich weiß man, dass es nicht sein wird. Die Welt verklärt sich im schönen Schein. Und das Ich? «Wir sind ein Echo von etwas, das wir nicht kennen.»

Bei Nietzsche findet sich der Satz: «Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subject seine Erlösung im Scheine feiert.» Wenn man Walsers Novelle so liest, dass sie ihre Zeit erzählt, könnte man folgern: Die Welt ist diesseitig geworden. Und der Glaube mit ihr. Auch wenn einige wenige die Fiktion noch für die Wirklichkeit halten. Allerdings nicht die sich alljährlich zum Blutritt versammelnde Geistlichkeit. Feinlein interessiert das nicht. Seine diesseitige Verschönerungsutopie lautet: «So tun, als sei das Blut echt, ist mir genau so unangenehm wie, das alles für ein Verdummungswissen zu halten. Wissen, dass das Blut nicht echt ist, aber glauben, dass es echt sei, das wäre das, was die Reliquie zu einem unvergänglichen Schatz machen würde.» Eben weil ein solcher Glaube die Welt verschönt. Gott ist dazu nicht vonnöten.

Man kann Walsers amüsante Novelle auch als Provokation lesen, es sich mit dem Glauben ein wenig schwerer zu machen. Er bleibt dann unterscheidbarer.

Magnus Striet

## ANMERKUNG

<sup>1</sup> M. WALSER, *Mein Jenseits*, Novelle, Berlin 2010.